Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

TEOLOGIA DOGMATICĂ ORTODOXĂ

vol. II

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Ediția a III-a



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 2003

Coperta I: *Mântuitorul Iisus Hristos - Atotțiitorul*. Icoană de Ieremia Palladas, sec. XVII.

© - 2003
EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
I.S.B.N. 973-616-012-2

PARTEA A TREIA

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS ŞI OPERA LUI MÂNTUITOARE SĂVÂRŞITĂ ÎN UMANITATEA ASUMATĂ DE EL

I
Persoana lui Iisus Hristos

A
Învăţătura patristică despre prezenţa și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creaţie și în Vechiul Testament

1. Prezenţa și lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în creaţie

Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei pe de o parte prin raţiunile lucrurilor, care sunt chipuri create și susţinute de raţiunile Lui eterne, pe de alta, prin persoanele umane care în raţionalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui Însuși, create cu scopul ca să gândească raţiunile lucrurilor împreună cu Raţiunea divină personală într-un dialog cu Ea.

Raţiunile divine sunt nu numai sensuri ale bogăţiei infinit de adânci a Logosului dumnezeiesc, ci și raze de viaţă divină și de putere ce iradiază din oceanul de viaţă și de putere ipostaziat în Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, ca și în Tatăl și în Duhul Sfânt. Lucrurile, create ca chipuri raţionale ale acestor raze ce iradiază în ele, sunt și ele de aceea unităţi de putere și de viaţă. Ultimul lor substrat este energia care are în ea un sens sau o complexitate de sensuri și include tendinţele unor indefinite interferări producătoare ale atâtor unităţi legate între ele. Lucrurile sunt chipurile create ale raţiunilor divine plasticizate, chipuri pline de putere și purtate de tendinţa unor nenumărate referiri între ele. În starea lor plasticizată se reflectă sensul, puterea și viaţa raţiunilor divine în unitatea lor din Logosul divin.

Dar pe când lucrurile ca plasticizări ale chipurilor rațiunilor divine sunt create prin cuvintele poruncitoare ale Logosului divin, Care dă acestor chipuri plasticizate caracterul unor unități raționale gândite, proprii obiectelor, persoana umană implicând în ea toate persoanele umane e chemată la existență ca un partener creat al Cuvântului lui Dumnezeu cel personal, ca un chip al Lui Însuși, pentru a gândi și ea, în calitate de subiect, rațiunile obiective ale lucrurilor împreună cu Cuvântul dumnezeiesc, subiectul gânditor originar al lor. Persoanele umane sunt puse astfel într-o relație dialogică specială cu persoana Cuvântului și cu persoanele semenilor. Fiecare om e un cuvânt gânditor și în dialog cu Cuvântul personal dumnezeiesc și cu celelalte cuvinte personale umane; fiecare soarbe putere din Cuvântul dumnezeiesc, dar și din puterea lucrurilor, adună rațiunile lor în gândirea sa și puterea lor în viața sa și le comunică altora și primește de la ei comunicarea lor și prin aceasta adâncește legătura sa cu Logosul divin și înțelegerea originii și sensului lor. Creând lucrurile ca chipuri raționale ale rațiunilor Sale pentru persoanele create ca chipuri ale persoanei Sale aflate într-o referire față de Tatăl și de Duhul Sfânt, Cuvântul le-a adresat pe acestea oamenilor ca niște cuvinte raționale plasticizate. Ceea ce este plasticizarea față de rațiunile Logosului, sau față de chipurile acestor rațiuni, aceea este trupul omului față de subiectul uman creat ca chip al Persoanei Logosului. Subiectul uman este invitat la o viață spiritual-materială conștientă în comuniune cu Logosul, e invitat să adune în sine toate rațiunile create plasticizate, pentru ca în felul acesta să aibă un conținut de gândire și de viață comun cu Logosul dumnezeiesc.

Persoanele umane au fost chemate de Logosul divin la comuniunea cu Sine prin lumea lucrurilor create. Sfântul Maxim Mărturisitorul zice în privința aceasta: "Ascunzându-Se pe Sine în mod tainic în rațiuni, Cuvântul Se oferă spre înțelegere, în mod proporțional, prin fiecare din lucru-

rile văzute, ca prin nişte litere, întreg şi deplin în toate şi întreg şi nemicşorat, Cel nediferenţiat şi mereu acelaşi în cele diferenţiate, Cel simplu şi necompus în cele compuse, Cel fără început în cele supuse începutului, Cel nevăzut în cele văzute, Cel nepipăit în cele pipăite... ca din toate acestea să ne adune treptat la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, unificându-ne prin Duhul, şi să ne ridice la înţelegerea Lui simplă şi eliberată de alipirea la ele, concentrându-ne pentru El în unirea cu El atâta cât S-a diferenţiat pe Sine prin coborârea cea pentru noi"[1].

Numai ca persoană Logosul poate fi înţeles ca Unul, ca nevăzut, ca Cel ce ni Se face cunoscut întreg prin orice raţiune plasticizată sau prin orice cuvânt al Său şi prin toate la un loc, întrucât nici una nu poate să stea de sine; şi numai întrucât noi suntem subiecte înţelegătoare, ni Se poate descoperi prin fiecare din aceste chipuri ale raţiunilor Sale şi, prin toate la un loc, pe Sine întreg, ca persoană. Raţionalitatea lucrurilor implică o persoană creatoare care le-a gândit şi continuă să le gândească. Mai mult, orice raţionalitate este o raţionalitate interpersonală. În cazul lumii există o primă persoană care le gândeşte şi le creează şi altele cărora le sunt adresate spre împreună-gândire. Iar gândirea lor de către noi înseamnă că noi, ca subiecte gânditoare, suntem după chipul Cuvântului, Care le-a gândit şi le-a creat pentru un dialog cu noi. Subiectul uman e raţiunea personală gânditoare, creată într-o corespondenţă cu lucrurile gândite de Logosul dumnezeiesc dinainte de a le crea. Logosul nu creează numai nişte obiecte gândite, ci şi nişte subiecte aduse la existenţă după chipul Său ca subiect care să le gândească într-un dialog cu El. Punerea noastră în acest raport coincide cu aducerea noastră la existenţă. Deci se poate spune că însăşi această aducere a noastră la existenţă coincide cu un răspuns al nostru la

1. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1285.

chemarea Lui, chiar dacă la început nu ne dăm seama de aceasta, sau chiar dacă nu ne dăm seama niciodată. Noi ne mişcăm spre existenţă în baza unei chemări a noastre la existenţă din partea Cuvântului. Venind la existenţă, venim spre Cuvântul, singurul existent cu adevărat, atraşi de El din nimic, dar venim nu ca nişte obiecte, ci ca nişte subiecte, pentru care atragerea la existenţă este în acelaşi timp o chemare la un dialog etern cu El. Cuvântul Îşi dă prin aceasta un *alter-ego* creat, sau o mulţime de *alter-ego*-uri. El dă consistenţă unui subiect, care e un fel de proiecţie gândită şi creată a Sa.

Dacă noi putem cunoaşte şi gândi lucrurile, este pentru că ele sunt chipuri create plasticizate ale raţiunilor unei Raţiuni personale supreme. Dacă le putem exprima prin cuvinte, este pentru că sunt cuvinte plasticizate ale Cuvântului adresate nouă, la nivelul nostru. Noi gândim raţional şi vorbim, pentru că suntem parteneri ai Persoanei care este Ea Însăşi Cuvântul personal şi a pus în faţa noastră gândirea Sa, sau chipul creat al gândirii Sale plasticizate, la nivelul raţiunii şi al putinţei noastre create de exprimare, cu o putere creatoare pe care noi nu o avem. Noi ne simţim mânaţi să adunăm raţiunile lucrurilor în noi şi să le exprimăm pentru că prin ele ne realizăm, pentru că ele ne sunt adresate ca mijloace ale dialogului nostru cu Cuvântul lui Dumnezeu şi de creştere a noastră în comuniune cu El. Este imposibil de conceput ca această raţionalitate exprimabilă a realităţii să nu aibă un Subiect care a gândit-o şi a exprimat-o creând-o şi care continuă să o gândească şi să o exprime într-o flexionare continuu nouă, pentru subiectele create după chipul Lui. Este imposibil de conceput că ele n-au fost exprimate ca gânduri raţionale plasticizate pentru alte persoane create în acest scop. El a dat expresie plasticizată gândurilor Sale la nivelul nostru, ca subiecte create de El după chipul Lui. El le-a creat pentru noi ca noi să realizăm un acord cu El şi între noi, gândindu-le şi ex-

primându-le, împreună cu El şi într-o împreună-gândire a noastră, un acord care înseamnă şi o iubire. După concepţia noastră, fără originea lumii într-o Persoană supremă, fără înţelegerea ei în scopul acestui dialog şi acord al nostru cu ea, toată raţionalitatea creaţiei ar fi neînţeleasă, ar fi o frântură de raţionalitate fără rost, o raţionalitate ce s-ar mişca în întuneric.

Acest dialog şi acest acord sunt într-o dezvoltare continuă. Noi înţelegem tot mai deplin lucrurile şi scopul urmărit de Persoana divină prin ele; iar Persoana supremă descoperă tot mai mult înţelesurile ascunse în ele şi le flexionează combinându-le în noi legături şi împrejurări, în colaborare cu noi înşine, prin providenţă. Aceste împrejurări şi combinări constituie tot atâtea revendicări sporite adresate înţelegerii şi comportării noastre faţă de Persoana supremă şi întreolaltă, tot atâtea prilejuri pentru manifestarea iubirii noastre faţă de Ea şi între noi, corespunzătoare noilor manifestări ale iubirii Sale faţă de noi.

Acest dialog şi acest acord mereu sporite nu sunt menite să fie un dialog şi un acord pur intelectual, ci un dialog şi un acord de tot mai deplină iubire, dat fiind că subiectele umane primesc prin lucruri de la Creatorul şi Proniatorul lor nu numai sensuri, ci şi bunuri vitale, materiale şi spirituale, iar prin prelucrarea lucrurilor şi prin comportarea lor faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni în diferite împrejurări primesc de la semenii lor şi de la Dumnezeu şi oferă la rândul lor nu numai descifrări de noi sensuri ale lucrurilor, ci acomodarea acelora la trebuinţele lor. Aşa se înaintează în comuniunea de iubire cu Dumnezeu şi cu semenii. Lucrurile nu pot fi folosite şi înţelese decât prelucrate şi descifrate într-o colaborare comună, impusă de împrejurări, din care nu lipseşte lucrarea diriguitoare, gânditoare şi cuvântătoare a Cuvântului dumnezeiesc. Aceasta constituie istoria lumii. Toţi colaborează astfel la adaptarea lucrurilor şi a împrejurărilor la trebuinţele lor superioare şi

la descifrarea tot mai adâncă şi mai nuanţată a sensurilor lor, la îmbogăţirea limbajului şi prin aceasta la propria lor îmbogăţire spirituală. Ei vorbesc despre lucruri şi despre împrejurări, despre nevoile lor de ele, despre ajutorul pe care şi-l cer şi şi-l dau, pentru că au nevoie să şi le dea şi să le primească unii de la alţii, fizic şi spiritual, într-o comuniune de iubire mereu crescândă, într-o creştere spirituală a tuturor. Întreg acest dialog e practic şi intelectual în acelaşi timp, promovator de iubire între ei şi deschizător al sensurilor lucrurilor şi al existenţei lor ca daruri ale Persoanei supreme. În toate descifrează nişte legi drepte de viaţă ca nişte legi ale lui Dumnezeu, cu care se conformează.

Astfel, într-un fel Cuvântul dumnezeiesc comunică prin creaţie şi prin dezvoltarea ei, condusă de providenţă, înţelesuri şi norme sau cuvinte mereu noi, dar în alt fel Se comunică pe Sine Însuşi cu atenţia Sa iubitoare, pentru conducerea fiinţelor umane spre o tot mai adâncă şi nuanţată cunoaştere a Sa şi spre o tot mai sporită conformare şi comuniune cu Sine.

Dar prin orgoliu oamenii au căzut de la vederea Persoanei creatoare şi proniatoare prin lucruri. Ei n-au mai voit să le considere ca chipuri ale raţiunilor Persoanei gânditoare supreme şi drept cuvinte ale iubirii Ei. Au început să le considere raţiuni în ele însele, socotind că astfel le pot înţelege şi le pot manevra până la capăt într-un mod deplin autonom, devenind ca Dumnezeu. Prin aceasta au ieşit din relaţia vie cu Cuvântul ca persoană, prin toate lucrurile şi împrejurările - chipuri ale raţiunilor şi cuvinte ale Lui. Omul s-a aflat singur în faţa unei lumi de obiecte, închisă pentru el într-o "raţionalitate" fără rost, sau cu un rost limitat numai la viaţa exclusiv pământească, fără o prelungire în eternitate; s-a aflat în afara relaţiei cu Persoana supremă, Care dă sens raţiunilor lucrurilor şi sens şi viaţă persoanelor umane create de Ea, şi o noutate continuă; s-a văzut în faţa unei lumi supuse unor procese de repetiţie uniformă a facerii şi

desfacerii continue a unităţilor sale, ceea ce pentru persoanele umane individuale înseamnă moarte. Raţiunea rămasă în fiinţa umană şi raţionalitatea rămasă în lucruri, nemaiavând în ele transparenţa Logosului dumnezeiesc, omul n-a mai avut în ele un ajutor împotriva pornirilor iraţionale şi a patimilor născute din ele. Obiectiv însă Logosul dumnezeiesc personal continuă să-Şi manifeste prezenţa prin raţiunea omului şi prin raţiunile lucrurilor. De aceea o seamă din filosofii antichităţii au ajuns la ideea unui unic dumnezeu, iar stoicii, şi la ideea prezenţei lui în lume prin "raţiunile seminale" şi la o morală serioasă bazată pe raţiune. Biserica din Răsărit îi va cinsti pe aceştia mai târziu ca pe nişte profeţi din afară şi-i va picta pe pereţii exteriori ai unor mănăstiri şi biserici. Şi mulţi dintre păgâni împlineau prin fire legea lui Dumnezeu, întrucât o aveau înscrisă în inimile lor (Rom. 2, 14) ca lege naturală, mergând pe linia realizării adevăratei lor umanităţi.

Dar cei mai mulţi dintre oameni, netrăgând din existenţa raţiunii lor şi a raţiunilor din lume deducţia logică a unei persoane care le gândeşte ca cea dintâi şi le-a creat, au căzut în tot felul de închipuiri deşarte şi de patimi de ocară, atrăgându-şi o osândă cu atât mai mare, cu cât nu se putea justifica cu lipsa unor semne ale prezenţei lui Dumnezeu în ei şi în lume. Sfântul Apostol Pavel a putut spune cu drept cuvânt: "Iar mânia lui Dumnezeu se descoperă din cer peste toată păgânătatea şi peste toată nelegiuirea oamenilor care ţin adevărul în robia nedreptăţii. Fiindcă ceea ce se poate şti despre Dumnezeu, vădit este în inimile lor şi Dumnezeu este Cel ce le-a vădit. Într-adevăr cele nevăzute ale lui Dumnezeu, veşnica Lui putere şi Dumnezeire, se văd prin cugetare de la începutul lumii în făpturile Lui, ca să fie ei fără cuvânt de apărare. De vreme ce, cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu s-au închinat Lui, ci s-au rătăcit în închipuirile lor, şi inima lor cea neînţelegătoare s-a întunecat... De aceea

Dumnezeu i-a dat pe ei necurăţiei, după pofta inimilor lor" (Rom. 1, 18-24). Continuarea obiectivă a prezenţei Cuvântului dumnezeiesc în lume, dar şi întunericul care cuprinsese subiectiv inimile fiinţelor umane sunt afirmate şi de Sfântul Evanghelist Ioan în cuvintele: "Şi lumina luminează întru întuneric, şi întunericul nu a cuprins-o" (In 1,5).

Dar chiar obiectiv legătura Logosului, ca persoană, cu raţiunea umană şi cu raţiunile lucrurilor nu a mai rămas tot aşa de strânsă ca la început, datorită faptului că raţiunea umană a slăbit legătura sa cu Logosul personal suprem. Această slăbire a legăturii Logosului şi a puterii Lui cu raţiunile lucrurilor şi ale trupului omenesc a dus la o slăbire a unităţii compuse a acestor raţiuni şi deci la coruptibilitatea lucrurilor şi a trupurilor şi la descompunerea acestora (Rom. 8, 21-24).

2. "Hristologia transcendentală"

Prezenţa aceasta a Logosului divin în lume chiar în gradul slăbit de după cădere ar putea forma o bază mai largă a ceea ce numeşte teologul catolic Karl Rahner o "hristologie transcendentală", adică o trebuinţă după Hristos înscrisă în constituţia spirituală a omului. Elementele în care vede el această "hristologie transcendentală" pot fi socotite ca forma specială a prezenţei Logosului în spiritul uman şi ca atare ele pot fi încadrate în prezenţa generală a Lui în lume, care a fost schiţată în cele spuse de noi mai înainte. Vom enumera aceste elemente care fac parte din raţiunea însăşi ca chip al Logosului. Menţionăm mai întâi că Rahner însuşi vede împlinindu-se această "hristologie transcendentală" sau a aşteptării, în corespondenţa dintre persoana şi opera lui Hristos cel istoric şi o "teologie a conştiinţei", adică o "hristologie ontică", înscrisă în existenţă, o "hristologie ontologică", în care hristologia testată istoric şi pro-

povăduită se acordă cu raţionalitatea, sau cu trebuinţa de sens a fiinţei umane.

a) Primul element al acestei "hristologii transcendentale" a Logosului îl vede Rahner în nevoia omului de iubirea absolută. Ea răspunde poruncii lui Hristos de a vedea în aproapele pe El Însuşi (Matei 25). Potrivit acestei porunci, "o iubire absolută, care se îndreaptă radical şi fără rezervă spre un om, afirmă implicit prin credinţă şi prin iubire pe Hristos. Şi acest lucru e adevărat. Căci omul simplu, finit şi lipsit de fermitate, nu poate justifica într-un sens deplin numai prin sine şi pentru sine iubirea absolută ce i se oferă, în care o persoană se angajează pe sine însăşi şi are curajul să se dăruiască total altuia; pentru sine însuşi celălalt ar putea fi iubit numai cu rezervă, cu o iubire în care cel ce iubeşte se rezervă pentru sine însuşi, sau are curajul să se dăruiască în mod absolut unei realităţi poate goale de sens... Iubirea însă vrea o unitate a iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, în care iubirea de aproapele este în acelaşi timp iubire de Dumnezeu şi de-abia prin aceasta e absolută. Prin aceasta ea caută însă pe Dumnezeu-Omul, adică pe Acela care poate fi iubit ca om cu absolutul iubirii lui Dumnezeu".

b) Al doilea element al acestei hristologii virtuale în om, îl vede Rahner în înţelegerea morţii într-un sens pe care-l vede împlinit în moartea lui Iisus. "Moartea este o faptă în care se împlineşte toată viaţa, în care omul ca fiinţă liberă dispune de sine ca întreg, dar aşa că această dispunere este acceptarea unei dispuneri absolute de fiinţa sa în neputinţa sa radicală, care apare suportată şi e suportată în moarte. Dar dacă această acceptare liberă, deschisă neputinţei radicale, prin care fiinţa ce dispune de sine acceptă să se dispună de ea, nu înseamnă acceptarea unei absurdităţi, care în acest caz ar putea fi refuzată "pe drept" printr-un protest, această acceptare implică în om - care nu

afirmă idei şi norme abstracte, ci realitatea ca temei al existenţei sale istorice - aşteptarea sau afirmarea, prin presimţire, a morţii în care e împăcată dialectica faptei şi a suferinţei neputincioase în moarte". Această împăcare e realizată în Hristos, iar prin El, şi pentru noi.

c) Al treilea element e speranţa în viitor. Omul speră, plănuieşte, dar în acelaşi timp este expus neprevăzutului viitor. "Înaintarea sa în viitor este o străduinţă continuă de a micşora înstrăinările sale interioare şi distanţa între ceea ce este şi ceea ce vrea şi trebuie să fie. Trebuie să ne mulţumim deci sau numai cu concilierea (individuală sau colectivă) cu un ţel veşnic depărtat, totdeauna asimptotic urmărit, care se mişcă numai la distanţă, sau acest ţel absolut e un ţel cu putinţă de atins, fără ca, o dată atins, să suprime finitul şi să-l facă să dispară în absolutul lui Dumnezeu. Omul care speră în mod real trebuie să spere că acestor întrebări trebuie să li se răspundă în înţelesul al doilea al alternativei, prin realitatea istorică". Hristos dă acest răspuns pozitiv amintitei speranţe a omului[2].

Sfinţii Părinţi au formulat această aşteptare inconştientă şi această împlinire a omului în Hristos în mod mai simplu, declarând că acesta a fost făcut pentru Hristos, sau că chipul dumnezeiesc al omului se desăvârşeşte în Hristos.

3. Prezenţa şi lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament

Pentru a nu lăsa pe oameni în această aşteptare nerealizată, Cuvântul lui Dumnezeu Şi-a făcut prin Revelaţia Vechiului Testament mai simţite prezenţa şi acţiunea Lui personale în relaţie cu oamenii, pregătindu-i totodată prin

2. K. Rahner, "Grundlinien einer systhematischen Christologie", în vol. Karl Rahner, Wilhelm Thüssing, *Christologie systematisch und exegetisch dargestellt*, Herder, 1972, p. 62-63.

ea pentru viitoarea Lui prezență personală deplin clară și apropiată în Iisus Hristos - Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu, Cel întrupat. Astfel, prezența Cuvântului dumnezeiesc prin rațiunile sau cuvintele lucrurilor, și cea prin cuvintele și faptele directe ale Vechiului Testament și venirea Lui în trup se înșiră pe o linie progresivă, fiecare din cele anterioare pregătind-o pe cea ulterioară și fiecare din cele ulterioare făcând mai vădite pe cele anterioare.

Dumnezeu-Cuvântul Și-a făcut prezența și acțiunea mai clare și mai eficiente în Vechiul Testament prin cuvinte directe șoptite în inimile proorocilor și prin fapte care se distingeau în chip mai vădit ca fapte ale Sale decât evenimentele și împrejurările naturale, care puteau fi interpretate ca înfăptuindu-se fără un Dumnezeu personal. Patriarhii și proorocii trăiesc, în cuvintele ce li se comunică și în faptele săvârșite cu ei și cu poporul Israel, prezența directă a persoanei Cuvântului, deși aceasta încă nu intra ca persoană în comunitatea persoanelor umane. Ei stau față în față cu Persoana care le adresează cuvintele și le anunță faptele Sale. Intră într-o relație directă cu El ca persoană, dar încă nu ca persoană întrupată, coborâtă ontologic în rândul oamenilor. Persoana Cuvântului rămâne încă deasupra oamenilor, deși Își face puternic simțită calitatea de persoană și interesul pe care-l are pentru persoanele umane și relația Sa cu ele. De aceea cuvintele Lui sunt puternice și au căldura comunicării personale și forța de a opri pe oameni de la cele contrare voii Lui și de a-i sprijini în împlinirea voii Lui, forță care susține în același timp rațiunea lor, fiind ea însăși rațională. Sfântul Maxim Mărturisitorul găsește între prezența Logosului, prin lucrurile și prin rațiunea umană, și prezența Lui în Vechiul Testament o identitate de fond[3]. Cuvintele și faptele personale mai cla-

3. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1280-1281; 1289; 1305-1321; 1129; 1149-1151 etc.

re din Vechiul Testament nu contrazic pe cele din natură (sau prin revelaţia naturală), ci le pun şi pe acestea în lumină ca fiind cuvinte şi fapte ale Sale, şi împlinesc ceea ce ar fi trebuit să se împlinească prin acelea: un progres spre comuniunea tot mai adâncă cu Dumnezeu. Astfel, Psalmistul vede mai clar, în lumina vorbirii şi acţiunii mai directe a Cuvântului lui Dumnezeu în Vechiul Testament, însăşi rânduiala din natură ca fiind cuvinte şi fapte ale lui Dumnezeu: "Cerurile *spun* mărirea lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui Îi vesteşte tăria. Ziua *spune* zilei *cuvânt* (despre Dumnezeu) şi noaptea *vesteşte* nopţii ştiinţa. Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă... În soare a pus locaşul Său" (Ps. 18, 1-5).

Despre prezenţa şi lucrarea Cuvântului în Vechiul Testament ca pregătire a venirii Sale în trup, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că "înainte de venirea văzută şi în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi şi prooroci, preînchipuind tainele venirii Lui"[4]; sau: "Cuvintele legii şi ale proorocilor, fiind înainte-mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos"[5].

Nu numai prin cuvinte Îşi face Cuvântul mai sesizabilă prezenţa în Vechiul Testament, ci şi prin fapte, prin tipuri rânduite de El şi printr-o putere, în care se simţea ceva din harul care va iradia deplin din El după Întrupare şi Înviere. "Harul Noului Testament era ascuns tainic în litera Vechiului", spune tot Sfântul Maxim. Sau: "Voind Dumnezeu să trimită celor de pe pământ harul virtuţii dumnezeieşti (al puterii producătoare de virtute) din cer, pentru mila Sa cea către noi, a pregătit simbolic cortul sfânt şi toate cele din el, care este o răsfrângere, un chip şi o imitare a înţelepciunii"[6]. Desigur, cortul Vechiului Testament nu era simbol nu-

4. *Capete gnostice*, II, 28, în Filoc. rom. II, p. 177.
5. *Op. cit.*, II, 29, loc. cit.
6. *Op. cit.*, I, 88, 89, în trad. cit., p. 160, 161. Sfântul Maxim urmează aici Sfântului Grigorie de Nyssa (*Viaţa lui Moise*, P.G. 44, col. 381 A).

mai în sensul intelectual al cuvântului, ci în sensul de recipient a ceva din puterea cortului de Sus, sau a Cuvântului dumnezeiesc personal, Care va aduce prin Întrupare toată puterea Sa în trupul omenesc, adevăratul Lui cort, şi deci în relaţia directă cu oamenii. Sfântul Maxim consideră că orice mijloc prin care se face comunicată prezenţa spirituală a lui Dumnezeu şi se face simţită puterea Lui e un simbol al Lui. Dar simbolul poate deveni tot mai transparent mijloc de comunicare a unei puteri tot mai mari a Lui. Există astfel o suită de simboluri. Chiar Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat poate deveni tot mai transparent şi poate manifesta în mod tot mai simţit puterea Lui, corespunzător cu starea duhovnicească a celor ce se alipesc Lui prin credinţă şi prin viaţă. «Precum cuvintele legii şi ale proorocilor, fiind înainte-mergătoarele venirii Lui în trup, călăuzeau sufletele la Hristos, la fel şi Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, ridicat întru slavă, S-a făcut înainte-mergătorul venirii Sale duhovniceşti, călăuzind sufletele prin propriile Sale cuvinte spre primirea luminoasei Sale veniri duhovniceşti. Această venire o înfăptuieşte El pururea, preschimbând prin virtuţi pe cei vrednici din trup în duh. Dar o va înfăptui şi la sfârşitul veacului, descoperind în chip vădit cele ce erau mai înainte ascunse tuturor"[7]. Cu cât prezenţa Sa ca persoană e mai clar sesizată, cu atât iradiază din Persoana Sa o lumină spirituală mai vădită.

Astfel, "legea era umbra, iar proorocii (ansamblul proorocilor), preînchipuirea bunurilor dumnezeieşti şi duhovniceşti din Evanghelie"[8]. În umbra anticipată e proiectată însă nu numai forma nedeplin desluşită a originalului, ci şi ceva din puterea lui. Căci numai o rază proiectată din original dă forma umbrei. În acest sens, "mana dată lui Israel în pustie este Cuvântul lui Dumnezeu, Care hărăzeşte toată plăcerea duhovnicească celor ce-L mănâncă şi se deose-

7. *Op. cit.*, II, 29, în trad. cit., p. 177-178.
8. *Op. cit.*, I, 93, în trad. cit., p. 162.

beşte de orice gust care răspunde poftelor celor ce-L mănâncă"[9].

Despre rezumarea şi întregirea prezenţei şi lucrării Cuvântului înainte de întrupare atât în natură cât şi în Vechiul Testament, în Hristos cel întrupat, prezenţă care astfel nu e suprimată prin venirea Cuvântului în trup, ci făcută luminoasă, tot Sfântul Maxim spune: "Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înţelesul tuturor ghiciturilor şi tipurilor Scripturii şi ştiinţa tuturor făpturilor văzute şi cugetate"[10].

Datorită acestui fapt, nu numai Revelaţia culminează în Logosul întrupat şi înviat, fapt ce se va descoperi deplin în viaţa viitoare, ci cosmosul întreg îşi va face vădită şi luminoasă concentrarea şi bogăţia lui de sensuri în Persoana lui Hristos, sau a Logosului întrupat. Cheia de boltă a creaţiei nu este o lege impersonală generală, nu este o substanţă, ci Persoana plină de sens, plină de toate sensurile, a Logosului. Totul culminează într-o persoană, anume în Persoana de la Care şi provine. De la această Persoană vin toate, în Ea sunt ţinute toate, în Ea se vor arăta cuprinse şi luminate toate. Pantocratorul, deci susţinătorul şi împlinitorul nu numai al Bisericii, ci al tuturor, e *Persoană:* e Logosul personal întrupat. Lumea a fost creată pentru om, iar acesta, pentru Hristos, în Care se realizează deplin. "Firea omului a fost constituită de la început pentru Omul cel nou (Hristos). I s-a dat minte şi dorinţă pentru Acela. Am luat raţiune pentru El, ca să cunoaştem pe Hristos, iar dorinţă, ca să alergăm spre El. Am primit memorie ca să-L purtăm pe El, pentru că El era şi arhetipul celor creaţi"[11].

În Hristos se deschide nesfârşitul dragostei şi al libertăţii în Dumnezeu. Natura însăşi depăşeşte starea ei de natură supusă necesităţii; în om şi în mod deplin în Hristos ea depăşeşte repetiţia, intrând în noutatea continuă a libertăţii

9. *Op. cit.*, I, 100, în trad. cit., p. 164.
10. *Op. cit.*, I, 66, în trad. cit., p. 148.
11. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 680 A.

în iubire. Omul a fost creat spre Hristos, "ca spre un dreptar (canon) şi normă..., ca să-L poată primi pe Dumnezeu"[12].

Încă din primele timpuri ale Bisericii, Sfântul Irineu spunea: "Hristos cel istoric a fost prototipul pe care l-a avut Dumnezeu în minte, când a creat pe primul om. Hristos era omul deplin şi desăvârşit, Care avea să Se arate pe pământ, iar Făcătorul a văzut de mai înainte şi a creat pe Adam potrivit cu acest prototip viitor. Prin urmare Adam a fost creat după modelul Cuvântului, Care avea să asume în timp, ca Hristos, firea omenească şi să Se arate om desăvârşit pe pământ"[13]. "Este cunoscută învăţătura lui Irineu despre Adam ca "prunc" şi despre dezvoltarea "pruncului" până la Hristos. După acest Părinte, Cuvântul S-a făcut om la sfârşitul dezvoltării omului în "cuvânt" (în raţiune), "ca o coroană şi ca un scop final al neamului omenesc"[14].

Părinţii pun prin aceasta în relief legătura dintre antropologie şi hristologie, sau împlinirea omului şi a cosmosului în Hristos, ca fiind Persoana supremă în relaţie cu celelalte Persoane treimice.

B
Chipul evanghelic şi istoricitatea lui Iisus Hristos ca Dumnezeu şi om

1. Chipul evanghelic şi istoricitatea lui Iisus Hristos

Iisus Hristos a avut până azi şi are în continuare o mare influenţă în viaţa creaţiei. Această influenţă se datoreşte unei lucrări reale a lui Hristos, sau e produsul unei exagerări subiective care s-a perpetuat în istoria creştinismului? Mai întâi se poate spune un lucru: această influenţă

12. *Ibidem*, col. 560 D.
13. P. Nellas, Ἡ δικαίωσις τοῦ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ, p. 69.
14. *Ibidem*.

nu e produsul treptat al unei fantezii ce s-a dezvoltat cu timpul, ci s-a simţit încă de la martorii imediaţi ai Învierii Lui. Mărturia despre Învierea Lui nu s-a cristalizat treptat. Formele acestei mărturii se pot urmări până la un timp care nu e despărţit mult de moartea Lui[15]. Din comuniunea de credinţă în care autorii Evangheliilor se află cu Domnul înviat, ei descriu Persoana Lui într-o formă în oarecare măsură liberă. Tot ceea ce se spune în Noul Testament despre Hristos e imprimat de eficienţa Lui asupra autorilor, eficienţă deosebită de a oricărei personalităţi care a fost numai om. Ei nu mărturisesc despre învierea şi despre Persoana lui Iisus Hristos numai ca despre două lucruri care-şi corespund, ci vorbesc despre ele ca unii ce stau în momentul în care scriu sub eficienţa Lui. Învierea lui Hristos e certificată de eficienţa Lui obiectivă care începe îndată după aceea asupra ucenicilor şi se prelungeşte asupra lor şi asupra ucenicilor acestor ucenici, ca să continue ca o eficienţă în tot cursul istoriei creştinismului. Hristos nu a înviat fără să Se fi făcut cunoscut în oarecare mod în chip real ca atare şi fără să fi întemeiat obiectiv convingerea lor că El persistă în legătură cu cei ce cred Lui până la sfârşitul veacurilor. "Toată tradiţia despre Hristos a răsărit din credinţa în Învierea lui Iisus şi s-a concentrat în relaţia de *eu-Tu* cu Răstignitul Care e viu şi acum"[16]. Iar mărturia despre Învierea lui Hristos nu a putut fi produsul unei deducţii logice din viaţa Lui, sau produsul vreunei fantezii subiective, stimulată de legătura sentimentală cu El a celor ce au trăit în preajma Lui. Credinţa în Dumnezeu sau legătura sentimentală cu Magistrul care a murit n-a dus niciodată prin ea însăşi la credinţa în învierea Acestuia, înviere care să fie baza pentru învierea tuturor. Neputinţa judecăţii

15. Wilhelm Bruening, "Wer ist Jesus Christus. Entwurf einer Christologie", în Johannes Hüttenbügel: *Gott, Mensch, Universum*, Styria, 1974, p. 581.
16. *Ibidem*, p. 584.

naturale de a admite o astfel de înviere, nesilită de un fapt care să o impună împotriva ei, a făcut-o să nu deducă din credința în Dumnezeu putința învierii ca o bază pentru învierea tuturor oamenilor. Neputința judecății naturale de a admite Învierea lui Hristos, dacă aceasta nu s-ar fi produs ca un fapt de necontestat, ar fi dus, dimpotrivă, la îndoiala în dumnezeirea Lui, sau din credința în dumnezeirea Lui n-ar fi dedus Învierea Lui. Iar această neputință a judecății ar fi oprit și lucrarea fanteziei ucenicilor în acest sens, cu toată atașarea sentimentală la El. Caracterul Persoanei lui Iisus, oricât de excepțional a fost, nu i-a convins pe ucenici *a priori* că El trebuie să învie. O dovedește aceasta fuga lor în timpul judecății și Patimilor Lui și îndoiala manifestată de ei de câte ori Hristos le-o prezicea, chiar când, pe de altă parte, mărturiseau dumnezeirea Lui (Mt. 16, 16).

Pe de altă parte, Persoana însăși a lui Hristos Își deschide toate dimensiunile Ei de-abia în urma Învierii. Chiar dacă L-ar fi socotit pe Hristos, în mod neîntrerupt și neclintit Dumnezeu întrupat, dacă El n-ar fi înviat, adică dacă ucenicii n-ar fi avut experiența Învierii și a eficienței Lui reale după Înviere, dumnezeirea Lui ar fi rămas pentru ei o realitate în mare parte închisă, ascunsă, neluminată. Numai cu ochii acestei credințe, întemeiată pe comuniunea cu El după Înviere, au putut înțelege ucenicii pe Hristos în toată plinătatea reală a Persoanei Lui. Experiența Învierii lui Hristos, întemeiată pe comuniunea cu El după Înviere, e baza "istorică" ce a dat ucenicilor posibilitatea să recunoască "istoricitatea" Lui ca Dumnezeu-Om și să o descrie ca atare. O teorie teologică despre Iisus care face abstracție de această experiență "istorică" a Învierii lui Hristos va nega dumnezeirea Persoanei Lui, chiar în cazul că va admite istoricitatea Lui. Desigur însă că această istoricitate va fi nedeplină, pentru că va lipsi din ea Învierea Lui, ca unul din evenimentele fundamentale ale "istoriei" Lui. Ea va eli-

mina din viaţa lui Hristos tot ce depăşeşte posibilităţile unui om obişnuit.

La rândul ei, Învierea de care ucenicii dau mărturie nu e învierea unui om oarecare, ci tocmai a lui Hristos Care li S-a impus lor ca o persoană cu o putere, cu o viaţă, cu o învăţătură care depăşeşte orice putere, orice viaţă, orice învăţătură, aflată în limitele unei existenţe umane. E învierea unei persoane care li s-a dat ea însăşi ca fiind Fiul lui Dumnezeu, fără a manifesta nici o mândrie pentru aceasta - căci era un fapt real - şi care a prezis învierea sa. Făcând abstracţie de faptul că Învierea lui Hristos n-ar fi putut fi un eveniment petrecut cu un om obişnuit, experienţa Învierii însăşi a deschis ucenicilor accesul deplin la adevăratul Hristos "istoric", sau ne asigură despre existenţa "istorică" a lui Hristos ca Dumnezeu-Om.

De aceea experienţa ucenicilor privitoare la Hristos primeşte abia prin experienţa Învierii Lui deplinătatea ei ca experienţă despre Hristos cel "istoric", lângă Care au petrecut mai mulţi ani, dar pe Care nu L-au înţeles deplin înainte de Înviere. "Accentuarea Domnului înălţat nu e deci o îndepărtare de la viaţa lui Iisus trăită de El ca om. Dimpotrivă, Domnul înălţat numai în acel caz nu e o fantomă, când El nu e altul decât Iisus din intervalul de timp dintre naşterea şi moartea Lui"[17]. De aceea Apostolii se dau pe ei nu numai ca martorii Învierii lui Hristos, ci ca martorii Acelui Hristos lângă Care ei au stat tot timpul de la începutul activităţii Lui (Fapte 1, 21). Astfel, Iisus văzut în Noul Testament cu ochii celor ce au fost martorii Învierii Lui şi părtaşi la o comuniune cu Domnul înviat şi înălţat, nu e alt Iisus decât cel istoric, văzut în urma Învierii în plinătatea luminii Lui.

Cei care au voit să elimine tot ce depăşeşte omenescul exclusiv în Hristos n-au fost în stare să reconstituie chipul sigur al unui Hristos istoric în sensul pur omenesc al cuvân-

17. *Ibidem*, p. 587.

tului. N-au fost în stare să facă aceasta nu numai pentru faptul că nu s-au putut ajuta de alte izvoare, prin care conform metodei lor ar fi trebuit să întemeieze refuzul a ceea ce socotește ea că trebuie eliminat, ca nefiind strict omenesc, din chipul lui Iisus din Noul Testament, ci și pentru faptul că ucenicii înșiși nu au fost în stare să prindă într-un contur strict omenesc Persoana Învățătorului lor nici înainte de Înviere, căci și atunci le rămânea o ființă mereu dincolo de toate măsurile omenești, cu toată apropierea Lui suprem omenească de ei. Ei au avut lipsă de cheia Învierii chiar și numai ca să poată completa, înțelege deplin și formula clar acest caracter dumnezeiesc al Învățătorului lor care le apărea încă înainte de Înviere ca depășind ceea ce încăpea în măsurile strict omenești.

Dar se pune întrebarea: trebuie respinsă mărturia martorilor Învierii, sau primită cu neîncredere, sau socotită insuficientă, pentru motivul că e în același timp mărturia unor oameni care nu s-au închis cu încăpățânare experienței Învierii, ci au acceptat-o, supunându-se sub forța realității, deci cu "credința" în acest eveniment?

"Istoricitatea" umană și în același timp caracterul supra-uman al lui Hristos, manifestat în acest fel, se poate pune în multe feluri în relief pe baza Evangheliei.

Mai întâi, din punct de vedere formal nu se vede în Evanghelii nici o tendință de construire a unui chip al lui Hristos, cu ajutorul fanteziei. Viața, cuvintele, faptele lui Iisus sunt redate cu mijloacele cele mai simple cu putință, fără nici o țâșnire de entuziasm voit. Există apoi o uimitoare consonanță de fond în descrierea chipului lui Iisus din Evanghelii, deși în unele detalii și mijloace de exprimare autorii lor manifestă destulă libertate. În aceasta, autorii Evangheliilor se dovedesc stăpâniți de realitatea "precisă", obiectivă a ceea ce descriu, nu stăpâni ai ei. Însuși acest fapt îi oprește de la orice tentativă de a schimba prin fantezie chipul lui Hristos dat lor de realitate. Apoi nici o fantezie n-ar fi fost în stare să construiască un chip atât de uni-

tar, în acelaşi timp atât de neobişnuit şi totuşi atât de uman al lui Hristos.

Unii teologi mai noi încearcă să rezume în câteva trăsături caracterul uman al lui Hristos şi în acelaşi timp supra-uman în umanitatea Lui, ca un chip care n-ar fi putut fi nici copiat după alte modele umane, nici construit prin fantezia care iese totdeauna din real, prin tendinţa ei de mitologizare.

Unul din aceşti teologi scoate în relief faptul că viaţa lui Iisus e trăită, iar moartea acceptată cu o conştiinţă şi cu o voinţă pură de a fi o viaţă şi o moarte pentru noi, oamenii. Dar această "dedicare" deplină a vieţii şi a morţii Sale pentru noi "se înfăptuieşte într-o dimensiune unde nu e vorba numai de contactul oamenilor întreolaltă, ci unde e clar că problema omului e în acelaşi timp problema comuniunii lui cu Dumnezeu. În această dimensiune îndreptarea vieţii lui Iisus spre noi corespunde cu îndreptarea ei spre Dumnezeu"[18].

Iisus e conştient că numai prin deschiderea accesului la Dumnezeu îi va mântui pe oameni. Dar acest acces la Dumnezeu nu e deschis printr-o moarte înţeleasă în sensul teoriei satisfacţiei de mai târziu. Aceasta coboară relaţia dintre Dumnezeu şi om la nivelul unei dreptăţi măsurate cantitativ. Hristos ne deschide nouă calea accesului la Dumnezeu printr-o intrare a Sa într-o "comunicare" desăvârşită cu noi. În această comunicare, care e o comunicare a iubirii, "îndreptarea" vieţii şi a morţii Sale spre Dumnezeu şi spre noi oamenii se întâlnesc[19]. Hristos ni Se comunică în întregime prin viaţa şi moartea Sa nouă oamenilor, dar făcând aceasta Se comunică în întregime voinţei lui Dumnezeu. Dar Iisus n-ar fi putut să ne dedice în întregime viaţa şi moartea Sa nouă oamenilor ca om simplu. "Îndreptarea lui Iisus spre noi include un fapt care se petrece între Dum-

18. *Ibidem*, p. 603.
19. *Ibidem*, p. 606.

nezeu și El, și acest fapt constă în aceea că Dumnezeu Însuși e Cel ce ni-L comunică pe Hristos și în El, pe Sine Însuși"[20]. Același lucru l-a spus și teologul catolic Thüssing, completând o formulă a lui Bonhoeffer: "Iisus este omul pentru alții, pentru că e omul pentru Dumnezeu"[21]. Originalitatea lui Iisus constă în a trăi viața și a suporta moartea în mod unitar și desăvârșit pentru Dumnezeu și pentru oameni. Dar în această dublă direcție se arată și unitatea dintre viața Lui dinainte de moarte și Înviere și eficiența Lui de după Înviere. Toată existența lui Iisus dinainte de moarte, în moarte și după Înviere, stă sub semnul acestei comunicări a iubirii depline a lui Dumnezeu către noi, dar și a iubirii noastre către Dumnezeu, pentru ca sub ploaia iubirii Sale ca Dumnezeu arătată către noi și sub puterea iubirii Sale ca om către Dumnezeu să încolțească și să se dezvolte și în noi iubirea către Dumnezeu, ca semn al stării de mântuire începute în noi prin iubirea lui Dumnezeu.

"Iisus este astfel ținta sau capătul final al tuturor drumurilor lui Dumnezeu către lume"[22]. Dar în El se împlinește și năzuința noastră profundă după comuniunea cu Dumnezeu și întreolaltă și, prin aceasta, după viața eternă întru fericire, care nu poate fi decât o viață în iubirea desăvârșită.

"Dar saltul în împlinirea acestei năzuințe ("salt", pentru că nu se poate împlini în lumea aceasta și cu mijloace pur omenești, *n.n.*) nu e posibil dacă nu se acceptă Învierea lui Iisus, ca răspuns propriu al lui Dumnezeu la viața și moartea lui Iisus"[23], dar și ca putere spirituală a lui Iisus ajunsă la Înviere ca la rezultatul ei culminant. În felul acesta Învierea încoronează viața și moartea lui Iisus pentru noi, aducându-ne rezultatul pentru care El a trăit și a murit. Dar "Învierea apare și ca împlinirea nădejdii înscrise în inima oa-

20. *Ibidem*, p. 608.
21. În: K. Rahner-W. Thüssing, *op.cit.*, p. 130.
22. W. Bruening, *op. cit.*, p. 616.
23. *Ibidem*.

menilor"[24]. Karl Rahner, un alt teolog romano-catolic, a spus că Iisus împlinește așteptările presimțite și gândite ale oamenilor după mântuire, sau nădejdea ca "dinamică fundamentală înscrisă în inima lor"[25].

Explicarea vieții, morții și Învierii lui Hristos, prin direcția spre Dumnezeu și om a iubirii Lui desăvârșite, e proprie Sfinților Părinți. Acest lucru am căutat să-l arătăm și noi în *Teologia dogmatică și simbolică* (Manual pentru Institutele teologice, vol. II, București, 1959), în capitolul despre "Aspectele răscumpărării". Teologii catolici, depășind teoria satisfacției, văd azi mântuirea în Hristos înfăptuită prin aceste două direcții, ca reieșind din chipul evanghelic al lui Hristos. Aceasta confirmă faptul că hristologia Sfinților Părinți a fost singura care a menținut chipul evanghelic integral al lui Hristos. Dar, urmând lor, noi am înfățișat în acel capitol și o altă direcție în viața, în moartea și în Învierea lui Hristos, implicată în celelalte două: o direcție a acțiunii Sale ca Dumnezeu asupra umanității Sale, care ridică această umanitate, nu fără contribuția ei, la un nivel la care nu s-a mai aflat umanitatea nici unui alt om.

Această acțiune începe cu Întruparea și sfârșește cu Învierea lui Hristos. Această acțiune face umanitatea Sa mediu al faptelor minunate ale lui Hristos ca Dumnezeu și părtașă la ele. Datorită acestei acțiuni, Hristos este nu numai Dumnezeu, ci și omul desăvârșit, sau deplin realizat prin puterea lui Dumnezeu, cum n-a fost și cum nu va fi altul.

Dar în această desăvârșire Hristos ca om rămâne totuși om autentic sau omul realizat în modul cel mai autentic. Și numai realitatea însăși a putut da autorilor Noului Testament capacitatea să descrie această umanitate atât de veridică, atât de superior autentică a lui Hristos. Toate însușirile umanității lui Hristos se armonizează cu îndreptarea Lui prin viață și moarte spre ceilalți și spre Dumnezeu, dar

24. *Ibidem*, p. 619.
25. La Bruening, *op. cit.*, p. 628.

şi cu faptul dumnezeirii Sale. Numai în smerenia şi puritatea desăvârşită de intenţii şi de fapte ale lui Iisus ca om se putea arăta măreţia dumnezeirii Lui. Numai în această smerenie, puritate, blândeţe, la care nu putuse ajunge nici unul din noi, putea El anunţa cu fermitate dumnezeirea Sa, fără ca aceasta să apară ca o pretenţie trufaşă, sau ca închipuire a unei persoane fără simţul realităţii.

Dumnezeirea lui Hristos apare astfel ca o dimensiune supremă, cu neputinţă de atins numai prin puterile noastre omeneşti, care constă în cea mai iubitoare comunicativitate, putere de suportare, puritate. Fără să rezulte din umanitate, dumnezeirea realizează însă în acelaşi timp şi încoronează umanitatea Sa desăvârşit împlinită. Dar umanitatea aceasta manifestă, în smerenia, în puritatea, în comunicativitatea ei iubitoare, o putere săvârşitoare de fapte, care întrece puterea umanităţii neunite cu Dumnezeu în modul acesta culminant.

Iisus S-a arătat astfel ca Dumnezeu minunat, întrucât S-a arătat ca fiinţa cea mai omenească. El a apărut, dintr-un punct de vedere, deplin încadrat în condiţiile vieţii umane, dar pe de altă parte, depăşind limitele acestei vieţi, săvârşind nu numai faptele cele mai umane, ci şi pe cele mai presus de lume. El a flămânzit, a însetat, a avut nevoie de somn, a suferit de dureri fizice, de neînţelegerea semenilor Săi întru umanitate. S-a smerit mai mult ca toţi, umblând cu vameşii, cu oprimaţii şi cu batjocoriţii societăţii, dar nu S-a lăsat abătut de la iubirea desăvârşită, nu a invidiat, nu a cârtit, deşi a mustrat pe cei nedrepţi, pe cei prefăcuţi, pe cei vicleni, pe cei silnici, dar fără să le închidă calea mântuirii, calea revenirii la adevărata umanitate; S-a rugat pentru toţi şi a săvârşit şi putea săvârşi oricând fapte de putere mai presus de ale naturii şi ale oamenilor.

Cine ar fi putut inventa un astfel de om atât de autentic şi în acelaşi timp atât de minunat? Orice fantezie e ispitită să dezvolte chipul descris de ea fie într-o direcţie, fie în cea opusă, şi niciodată nu poate prezenta un om atât de

pur, atât de total dăruit, atât de neatins de o umbră sau de alta din cele care slăbesc lumina deplină a umanității desăvârșite.

Chipul lui Iisus este un chip istoric, prin faptul că se conciliază în autenticitatea Lui profundă cu umanitatea adevărată, dar și prin faptul că n-ar fi putut fi construit de vreo fantezie în această adevărată desăvârșire a Lui.

Prin învățătura pe care a dat-o El nu a făcut decât să tălmăcească umanitatea Sa desăvârșită, datorită unirii ei ontologice și spirituale cu natura dumnezeiască și prin forma ei cristalizată în porunci, în calitatea Sa de Dumnezeu, și să ceară oamenilor să-I urmeze, făgăduindu-le în acest scop ajutorul Său în eforturile lor: "Învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima" (Mt. 11, 29). Învățătura Lui e perfectă în toate preceptele ei, de la început; nimic nu poate fi eliminat din ea, nici adăugat. Aceasta pentru că El Însuși, ca subiect ce Se tălmăcește în ea, este desăvârșit. Dar în același timp ea e unicul drum care se dovedește obligatoriu de urmat pentru noi, unicul drum de desăvârșire, dar și ca un drum posibil de urmat. Și aceasta dovedește din nou istoricitatea lui Iisus, odată cu unicitatea Lui. El Se dovedește și prin aceasta ținta umanității noastre, dar ținta reală, nefantezistă, țintă corespunzătoare realelor aspirații ale umanității.

El n-a venit să strice Legea, care e lege dumnezeiască și în același timp legea firii noastre (Rom. 2, 14), ci să o împlinească (Mt. 5, 17), adică să ceară oamenilor să meargă mai sus spre ținta împlinirii lor ca oameni, țintă la care El Se află. Jugul acestor porunci este ușor, pentru că el corespunde aspirațiilor umane celor mai autentice și cine îl ia și îl poartă găsește odihna adevărată a sufletului, pentru că îl eliberează pe om de sfâșierile și nemulțumirile care-l agită (Mt. 11, 29). Așa se întâlnește harul cu natura, dacă înțelegem prin natură firea cea adevărat umană, deschisă dialogului cu Dumnezeu și urcând în El spre împlinirea ei.

"Păzind legea harului, trăim legea lui Dumnezeu înscrisă în firea noastră", va spune Sfântul Maxim Mărturisitorul[26].

2. Iisus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, ținta noastră finală

Dar dacă Hristos Se revelează și ca omul ajuns la împlinirea lui, întrucât e unit cu Dumnezeu, cum nu e și cum nu va fi nici un om decât în parte prin unirea cu Hristos, El trebuie să fie și calea și ajutătorul nostru spre această țintă. Precum e ținta reală, așa e și calea reală. Propriu-zis El ne este cale întrucât ne este țintă. În această calitate de țintă El ne arată iubirea Lui desăvârșită față de noi. Dar tocmai prin aceasta ne este și calea, întrucât tocmai prin ea ne ajută cu înțelegere să înaintăm spre ținta realizată de El. Întrucât nu am ajuns la capacitatea iubirii Lui, El ne e departe ca țintă, dar întrucât prin iubirea Lui ne este în maximă apropiere, El ne e calea accesibilă.

Și aceasta iarăși arată istoricitatea și supraistoricitatea lui Hristos.

În Hristos ni s-a deschis calea spre ținta deplinei umanizări și El e calea spre aceasta, căci e calea spre comuniunea cu Dumnezeu ca o comunitate de persoane pe care nu le putem reduce la starea de obiecte, și, prin aceasta, calea spre comuniunea deplină cu semenii noștri. Prin întruparea Sa ca om Hristos ne-a făcut accesibilă comuniunea cu Sine ca Dumnezeu în formă umană culminantă, mai bine zis cu întreaga Sfântă Treime. Numai Iisus Hristos ne-a dat puterea să ieșim deplin din egoismul păcatului, din închisoarea în limitele naturii ca sistem al proceselor de compunere și descompunere, sau al coruptibilității ce se încheie cu moartea.

Dar în Iisus-Omul, aflat la capătul final al umanului, universul însuși și-a descoperit întregul lui sens și destin, ca

26. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epist. II, c. Ioan Cubic.*, P. G. 91, 390 D.

transparent al lui Dumnezeu. Hristos e "lumina lumii", lumină care luminează lumea, lumina în care se luminează lumea. Fiecare din noi e într-un fel o lumină a lumii. Dar calitatea aceasta e şi o misiune, pe care nu o putem împlini prin noi înşine în mod deplin. Noi o vedem împlinită în Hristos şi, prin Hristos, participând şi noi la această împlinire; Hristos e împlinirea fiinţei reale a omului - coroană a creaţiei - pentru că în El omul e deplin unit cu Dumnezeu. Astfel Hristos e atât de "istoric", atât de neconstruit şi din acest punct de vedere e chipul cel mai uman al omului, dar, în acelaşi timp, dincolo de nivelul la care poate ajunge fiinţa noastră prin puterile sale. De aceea Hristos, omul atât de real, e, în împlinirea Lui ca om, şi Dumnezeu. Mai precis, Hristos e omul împlinit, pentru că e unit cu modelul omului, cu Logosul divin. Dar în Iisus Hristos, ca Logosul întrupat şi înviat, şi în cei uniţi cu El îşi va atinge şi lumea desăvârşirea sau scopul ei. Hristos e omul de vârf în care se împlineşte creaţia, întrucât este într-o comuniune deplină cu Dumnezeu. "Referatul creaţiei... arată pe om ca coroană şi împlinire a creaţiei. În faptele celor cinci zile dintâi cuvântul lui Dumnezeu se manifestă ca simplă poruncă... Omul este chemat în existenţă şi intronizat în creaţie printr-o misiune ce i se încredinţează. De-abia cu acest act creaţia este desăvârşită (Gen. 2, 1). Ea se prezintă ca o ordine organizată în trepte, care e orientată spre om şi îşi atinge împlinirea supremă în om. Numai omul este pus în relaţie cu Dumnezeu fără alte trepte intermediare"[27]. Prin om uneşte Dumnezeu lumea cu Sine. Prin natura Sa umană Hristos adună lumea în mod deplin în Sine. Ca om unit cu Dumnezeu în mod culminant, sau ca Dumnezeu acţionând prin om, Hristos vindecă bolnavi, porunceşte mării şi vântului, învie morţi şi învie El Însuşi la viaţa eternă, arătând starea finală a lumii. E un alt sens în care Lui I s-a dat după Înviere "toată puterea în cer şi pe pământ" (Mt. 28, 18).

27. W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, p. 17.

întrucât este încă înainte de Înviere împlinirea omului real, El duce prin Înviere pe acesta la capătul destinat lui.

Dar dacă Logosul întrupat ca om arată în Sine lumea adunată şi transfigurată şi o va duce la această stare în toţi oamenii ce se vor uni cu Sine, El poate face aceasta pentru că a avut încă înainte de Întrupare o legătură specială cu lumea, legătură pusă în relief prin oameni.

Sfântul Apostol Pavel identifică pe Hristos cel întrupat cu Fiul lui Dumnezeu întru Care au fost create şi aşezate toate (Col. 1, 16-20). În Iisus Hristos se vor readuna toate, pentru că în El au fost aşezate toate de la început. Faptul readunării depline a tuturor în Hristos are o anticipare în faptul că toate au fost create şi aşezate în El.

Sfântul Ioan Evanghelistul identifică pe Fiul lui Dumnezeu, care S-a întrupat, cu Cuvântul, iar pe Acesta Îl cunoaşte, ca şi Sfântul Pavel, ca pe Cel prin Care toate s-au făcut şi era încă înainte de Întrupare viaţa şi lumina oamenilor, luminând în întuneric (In 1, 3-5, 14). Sfântul Ioan a luat ideea Logosului de la stoici şi de la Filon, dar identificându-l pe acesta cu Fiul lui Dumnezeu, Căruia Sfântul Apostol Pavel Îi atribuie acelaşi rol de fundament al tuturor încă de la creaţie, dând acestui Logos înţelesul de Persoană, pe care îl are Fiul lui Dumnezeu la Sfântul Apostol Pavel.

Sfinţii Părinţi au mers mai departe în învăţătura despre prezenţa Logosului în lume încă de la creaţie, adoptând de la stoici şi de la Filon şi ideea că Logosul era prezent în lume prin raţiunile lucrurilor. Dar identificarea continuă pe care ei o fac între Logos şi Fiul lui Dumnezeu ne îndreptăţeşte să vedem în aceste raţiuni totodată cuvintele Fiului lui Dumnezeu, ceea ce pune în relief prezenţa Logosului în lume încă înainte de întrupare, ca o prezenţă a Persoanei Lui în relaţie cu persoanele umane.

De fapt la Sfinţii Părinţi raţiunea implică şi cuvântul; iar cuvântul e totdeauna cuvântul unei persoane către alta. Deci însăşi raţiunea e o funcţie a persoanei în relaţie cu alta.

În acest sens, Raţiunea divină are caracter ipostatic, personal şi e îndreptată totdeauna spre alte ipostasuri, ca

şi raţiunea umană. Dar aceasta nu exclude ca raţiunea să aibă şi un sens de *ousia* (fiinţă) comună mai multor persoane. Ea e viaţă şi sens şi raportare interipostatică în acelaşi timp. "Cuvântul" Sfântului Evanghelist Ioan era "viaţă şi lumină". Ca viaţă e şi putere. Iar sensul nu e despărţit de viaţă, nici viaţa de sens. Orice unitate reală e o unitate de viaţă sau de putere, având în ea un sens şi o raportare la o altă unitate de viaţă şi de sens. Raţiunea ca *ousia* subzistă totdeauna în forma unor persoane în relaţie reciprocă. Sfinţii Părinţi menţin, prin acest înţeles, de Cuvânt, al Raţiunii, caracterul personal al prezenţei Logosului în creaţie, urmând calea Sfântului Pavel şi Sfântului Ioan. Prin aceasta raţiunile Logosului sunt cu totul deosebite de "ideile platonic-filonice". "Acolo problema cosmologică centrală era în ce fel Dumnezeu, ca spirit absolut imaterial şi pur, a putut chema lumea impură în fiinţă. Aici, dimpotrivă, se porneşte de la problematica, hotărâtoare pentru gândirea biblică a Vechiului Testament, despre lucrarea lui Dumnezeu. Ce vrea Dumnezeu cu lumea?"[28]. El vrea să o mântuiască, să o ducă la o relaţie intimă cu Sine ca persoană, fapt care se împlineşte în Hristos. O interpretare ulterioară a prezenţei Logosului în lume, prin raţiuni impersonale, ca temeiuri ontologice ale creaţiei, interpretare care s-a impus prin scolastică şi prin toată filosofia ultimelor secole şi care depersonalizează raţiunea (Kant, Hegel etc.), e pe cale de a fi azi depăşită chiar şi în teologia catolică[29].

Logosul, ca Raţiunea personală, ca subiect al gândirii iubitoare, ipostaziază în Sine natura umană, având ca urmare o realizare personală umană culminantă. Căci dacă persoana umană e făcută "după chipul" Lui, modelul implică în sine potenţial şi chipul Său, pe care-l realizează, în mod subzistent şi în grad culminant, prin asumarea naturii umane ca un chip desfăşurat în Sine Însuşi, ca chip unit nedespărţit cu modelul. Chipul Său uman ca partener deo-

28. *Ibidem*, p. 29.
29. *Ibidem*, p. 66.

sebit al dialogului cu Logosul, nu mai este în Hristos un astfel de partener deosebit, ci Logosul Însuşi este în dialog cu Tatăl, atât ca Fiu dumnezeiesc cât şi ca om, şi în dialog cu noi, atât ca om cât şi ca Fiu al lui Dumnezeu. Ca om în dialogul cu Tatăl, Hristos înalţă responsabilitatea Sa umană la nivelul omenesc maxim, dar aceasta pentru că e ridicat ca om la acest nivel prin calitatea Sa simultană de Fiu al lui Dumnezeu, Care are conştiinţa că e nu numai Fiul lui Dumnezeu, ci şi om. Iar ca Dumnezeu în dialogul cu noi, e coborât la nivelul iubirii şi intimităţii maxime cu noi, dar aceasta este tocmai datorită faptului că fiind la acest nivel omenesc culminant, El nu încetează să fie şi Dumnezeu. Ca Dumnezeu, Se face străveziu şi vădit în umanitatea Sa; ca om, pune o notă de apropiere maximă în calitatea Sa de Dumnezeu în raport cu noi şi de Fiu ascultător omenesc în raport cu Tatăl. Unul şi Acelaşi ne cheamă la răspundere maximă ca Dumnezeu şi manifestă o responsabilitate maximă faţă de Tatăl, pentru noi. El ne porunceşte şi Se roagă împreună cu noi şi pentru noi. Ne cere ascultare şi ne roagă să-I primim iubirea şi să-I urmăm pilda de smerenie, de blândeţe şi de slujire. Prin amândouă e omul desăvârşit, dar e omul desăvârşit întrucât acelaşi e şi Dumnezeu.

C
Definirea dogmatică a Persoanei lui Iisus Hristos

1. Întruparea ca unire a firii dumnezeieşti şi firii omeneşti în Ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul, sau în Persoana unică a lui Iisus Hristos

a. **Formula dogmatică.** Sinoadele ecumenice au prins într-o formulare concisă înfăţişarea evanghelică şi vie a Persoanei divino-umane a lui Hristos.

Primul Sinod ecumenic de la Niceea şi al II-lea de la Constantinopol, preluând mărturisirea de credinţă de la

Botez a Bisericii din Ierusalim, au stabilit textul ei definitiv referitor la Iisus Hristos, în forma Simbolului niceo-constantinopolitan care mărturiseşte despre El pe de o parte că e Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, de o fiinţă cu Tatăl, născut înainte de veci; pe de alta, că S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioară şi S-a făcut om.

Sinodul al IV-lea ecumenic dezvoltă această mărturisire despre Hristos, declarând că Iisus Hristos este "Unul şi Acelaşi Dumnezeu cu adevărat şi om cu adevărat, din suflet raţional şi trup, de o fiinţă cu Tatăl după dumnezeire şi de o fiinţă cu noi după omenitate; întru toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele de pe urmă din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate; cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit, nedespărţit, deosebirea firilor nefiind desfiinţată nicidecum din cauza unirii, ci păstrându-se mai degrabă însuşirea fiecărei firi şi concurgând într-o persoană şi într-un ipostas".

În esenţă se mărturiseşte deci că Fiul lui Dumnezeu, Cel dinainte de veci, S-a întrupat şi S-a făcut om din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, şi prin Întrupare s-a realizat uniunea ipostatică, sau unirea într-un ipostas a firii dumnezeieşti şi a celei omeneşti, adică o persoană în două firi, Persoana lui Iisus Hristos.

Dar e de remarcat că în definiţie se mărturiseşte cu insistenţă că Iisus Hristos a existat ca Fiul lui Dumnezeu, deci ca ipostas sau ca persoană dumnezeiască, dinainte de Întrupare. Căci Iisus Hristos, născut după omenitate din Fecioara Maria, e Unul şi Acelaşi cu Ipostasul dumnezeiesc născut din Tatăl dinainte de veci. Mărturisirea nu spune că Iisus Hristos ca persoană S-a constituit de-abia prin naşterea din Fecioara Maria, prin întâlnirea firii dumnezeieşti, care înainte de aceea n-ar fi fost persoană, cu firea omenească. Acest lucru l-a pus în relief explicit Leonţiu de Bizanţ teologul epocii justiniene, între altele şi pentru a împrăştia îndoielile precalcedonienilor, care refuzau definiţia

de la Calcedon din închipuirea că prin afirmaţia că "cele două firi concurg într-o persoană şi într-un ipostas" nu se redă suficient unitatea lui Iisus Hristos ca persoană. Leonţiu de Bizanţ s-a folosit, pentru exprimarea faptului că Iisus Hristos e Acelaşi ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de întrupare, de termenul "enipostaziere". Ipostasul Cuvântului dumnezeiesc nu S-a unit cu un alt ipostas omenesc, ci Şi-a format prin întrupare o fire omenească, asumată şi încadrată în Ipostasul Său cel veşnic, iar prin aceasta S-a făcut şi Ipostasul firii omeneşti.

Prima concluzie ce rezultă de aici este că Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a unit la maximum cu umanitatea, sau a venit în maximă apropiere de noi.

Acum El nu mai rămâne ca persoană în alt plan decât persoanele umane; El nu Se mai mulţumeşte să-Şi facă simţită prezenţa şi eficienţa ca persoană susţinătoare a persoanei raţionale umane existente în mod deosebit de El, ca chip al Său, şi a raţiunilor lucrurilor, ca chipuri deosebite ale raţiunilor Sale, cum făcea înainte de Întrupare şi într-un mod mai accentuat şi mai vădit în Revelaţia Vechiului Testament.

El nu mai poartă un dialog cu persoanele umane, ca un partener din alt plan; realitatea Sa de persoană nu mai rămâne un fapt misterios în alt plan, sesizat printr-o experienţă excepţională numai de unele persoane umane, în baza unei Revelaţii speciale. Acum Persoana divină a Fiului lui Dumnezeu sau a Cuvântului intră în planul experienţei comune a celor care cred în El, ca o persoană din rândul persoanelor umane, care însă în acelaşi timp le dă putinţa de a o sesiza ca Persoană dumnezeiască. Înainte de Întrupare, cele două firi erau "despărţite", zice Nicolae Cabasila, "pentru că Dumnezeu era numai El şi firea omenească era numai ea"[30].

30. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 572 A.

Acum ştim sigur că Dumnezeu-Cuvântul e Persoană, sau o existenţă asemănătoare existenţei noastre personale, prin faptul că Se face şi Persoana firii omeneşti, fără să înceteze a fi Persoana firii dumnezeieşti. Prin aceasta garantează valoarea maximă a persoanelor omeneşti şi eternitatea lor. Dar aceasta arată în acelaşi timp că firea omenească a fost creată capabilă să primească pe Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas.

b. **Sensul Ipostasului şi al firii.** E greu să înţelegem în ce constă în concret această capacitate. Calitatea omului de chip al lui Dumnezeu, sau de chip al Cuvântului lui Dumnezeu nu ne spune nici ea prea mult în concret. Pentru a ne lămuri în această privinţă, să vedem întâi ce este ipostasul. *Ipostasul sau persoana este starea de sine a unei firi spirituale, sau şi spirituale*[31]*; e una din unităţile unei astfel de firi, în strânsă corelaţie cu celelalte unităţi, iar în cazul persoanei umane, în relaţie şi cu Dumnezeu cel personal.* Ca atare persoana, care e modul de subzistenţă concretă a firii umane, e un centru unitar al tuturor actelor şi relaţiilor sale mereu noi faţă de alte persoane umane, dar şi al relaţiei cu Dumnezeu cel personal.

Persoana e un "cine" unitar, care este şi se ştie subiectul unei firi sau al unui fond complex de însuşiri din care poate scoate acte mereu noi şi în care suportă şi primeşte actele altor factori personali şi impersonali. *"Cine"*-le unitar al persoanei se conciliază cu complexitatea acestui fond de însuşiri pe care-l manifestă în acte proprii şi în care primeşte actele străine. Privită ca unitate, complexitatea e persoană; privită ca complexitate de însuşiri, e natură. Dar această complexitate de însuşiri nu poate fi văzută stând de sine. Ea subzistă într-un "cine" unitar, sau ca un "cine" unitar[32]. Dacă

31. Leonţiu de Bizanţ, *Adv. argumenta Severi,* P.G. 86, 2, col. 1945: "Ipostasul nu arată simplu, nici direct deplinătatea (firii), ci starea de sine (τὸ καθ' ἑαυτὸ); numai în al doilea rând deplinătatea".

32. *Ibidem:* "Însuşirile privite în raţiunea ipostasului fac pe fiecare ca un cine din multe (τινὰ ἀπὸ τινων ἕκαστον ποιεῖ); iar privite în raţiunea

firea nu poate exista real decât într-un sau ca un "cineva", într-o sau ca o persoană, realitatea supremă trebuie să aibă şi ea caracter personal. Numai în ea se contemplă firea. Realitatea este astfel ipostatică, personală, sau subzistă în ea. Unitatea acestui "cine", simultană cu complexitatea lui, o redă, în privinţa lui Hristos, Leonţiu de Bizanţ considerând pe de o parte ca ipostas al naturii umane pe acelaşi Dumnezeu-Cuvântul care e şi Ipostasul etern al firii Sale dumnezeieşti, pe de alta, numindu-L compus, ca unul ce întruneşte sau ipostaziază în sine cele două firi. E de menţionat că ipostasul nu trebuie înţeles ca o bază deosebită de firi, ci ca un mod de existenţă concretă care, unificându-le, le penetrează în toate ale lor prin caracterul ipostatic[33].

Nimic nu se opune însă, în principiu, ca un "cine" unitar suprem să cuprindă în sine o complexitate şi mai mare, mai mare ca a subiectului uman. Nimic nu se opune ca să se realizeze un cine care să cuprindă nu numai complexitatea de însuşiri a firii umane, în care se cuprind personalizate toate elementele din cosmos, ci şi ale firii dumnezeieşti, sau viceversa. Prin aceasta se realizează unitatea personală cea mai cuprinzătoare. Acesta este Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat.

firii, nu fac să existe pe cineva, ci ceva din ceva". Idem, *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, I, col. 1280 AB: "Firea ne arată raţiunea a ceea ce este, iar ipostasul şi raţiunea, a ceea ce e de sine. Firea ne arată raţiunea speciei (iar specia nu există în sine, ci în indivizi, *n.n.*); iar ipostasul indică pe cineva".

33. Leonţiu de Bizanţ, *Adversus Nestorianos*, libr. IV, P.G. 86, I, col. 1716 D: "Căci Ipostasul Lui, Care se înţelege ca fiind şi Dumnezeu-Cuvântul după fire, are un al doilea început, nemaifiind cugetat ca simplu şi de o singură fire între Persoanele dumnezeieşti, ci compus şi de două firi şi închinat ca al lui Hristos, sau ca al Cuvântului întrupat omeneşte". Iar Sfântul Maxim spune şi el că Ipostasul lui Hristos e "compus", ceea ce nu-L împiedică să fie unul: "Şi pentru noi, fiind simplu şi netrupesc, S-a făcut din iconomie compus după ipostas şi întrupat" (*Epist. 14*, P.G. 91, col. 589 C).

Fiecare om e şi ipostas sau subiect, şi natură; e subiect, ca natură subzistentă, ca centru subzistent al actelor şi reacţiilor sale, ca fond ce-şi actualizează potenţele lui; şi e natură, ca instrument sau fond pus în valoare de aspectul ei de subiect, sau de faptul că subzistă real ca ipostas. În fiecare om există şi ipostasul şi natura, sau şi calitatea de subiect şi cea de fond şi de instrument, fără ca ipostasul să fie un adaos din afară, ci forma necesară a naturii îndată ce ea există în mod real. În propoziţiile "eu mă încălzesc", "eu cuget" exprim atât calitatea mea de subiect care simte sau cugetă, cât şi calitatea mea de fond sau izvor de simţire sau cugetare. Una fără alta nu se poate, odată ce exist. Natura umană nu poate exista concret niciodată numai ca natură, ca fond, ca "obiect", fără să aibă şi calitatea de subiect, şi nici subiectul, fără natură.

c. **Enipostazierea firii omeneşti în Ipostasul preexistent al Cuvântului.** În Iisus Hristos însă, natura umană a primit existenţa concretă nu ca un centru propriu, ci într-un centru preexistent, în unitatea Ipostasului divin al Logosului.

De o subzistenţă autonomă a naturii omeneşti în cadrul unităţii superioare şi mai largi în care a luat existenţă, nu poate fi vorba. În acest caz s-ar afirma ca un ipostas deosebit. De o ţinere a ei în stare de pur obiect iarăşi nu poate fi vorba, căci natura umană nu poate exista real ca atare, adică nu există neipostaziată şi deci nepersonalizată, sau nesubiectivată, lipsită de caracterul de subiect. Pe lângă aceea, Iisus Hristos n-ar fi, în acest caz, şi "om deplin". Modalitatea de subiect, sau valenţa de subiect a naturii umane, nu se mai realizează însă, în cazul lui Iisus Hristos, ca o modalitate de sine, ca o subzistenţă autonomă, ci se împlineşte în întregul ipostatic divino-uman, din care face parte. Însuşirile de spontaneitate şi de înregistrare conştientă a actelor din afară, însuşiri ce se cuprind virtual în natura umană, nu se mai activează de ea în izolare, ci se activează

de întregul divino-uman care o include şi pe ea. Subiectul dumnezeiesc devine şi subiect omenesc[34].

Aceasta înseamnă nu numai că natura umană şi-a găsit în Dumnezeu-Cuvântul subzistenţa ca umanitate generală, ci şi că a primit în Cuvântul şi împreună cu El modalitatea personală umană deosebită de alte persoane umane. Căci aşa cum Fiul lui Dumnezeu e o persoană deosebită de celelalte Persoane dumnezeieşti în dumnezeirea Sa, tot aşa imprimă şi umanităţii asumate pe de o parte calitatea de Fiu al lui Dumnezeu, pe de alta, calitatea de ipostaziată sau personalizată deosebit de celelalte persoane umane. Numai aşa Fiul lui Dumnezeu a valorificat prin Întrupare nu numai omul în general, ci oamenii ca persoane deosebite. Desigur natura umană fiind personalizată în Dumnezeu-Cuvântul şi purtând în cazul lui Hristos întipărirea Ipostasului sau Persoanei lui Dumnezeu-Cuvântul, are o deschidere, o comprehensibilitate, cum nu au ceilalţi oameni. Aşa cum firea dumnezeiască nu poate exista în concret decât în persoane deosebite, aşa şi firea omenească asumată în Ipostasul Cuvântului primeşte caracterele personale deosebite de ale celorlalte persoane umane, formând în acelaşi timp o persoană unică cu Cuvântul.

Prin faptul că aspectul de spontaneitate al firii omeneşti a lui Iisus Hristos se activează prin aspectul ipostatic al Logosului, lui Iisus Hristos nu I-a lipsit nimic ca să fie şi om

34. *Ibidem*, libr. VI, P.G. 86, I, col. 1748: "Căci asumând trupul în ipostasul propriu, l-a personalizat (ἐπροσωποποίησεν). Căci nu sunt în firea Cuvântului raţiunile firii trupului. Dumnezeirea, pe lângă că îşi are impropriate în ipostas însuşirile dumnezeieşti, îşi însuşeşte într-un anumit mod şi însuşirile naturale ale trupului. Una din firi a îndumnezeit ca fire dumnezeiască, iar alta a fost îndumnezeită, fiind pasibilă de îndumnezeire. Una a fost înălţată, una n-a fost. Şi una a dat ale Sale, iar alta a primit darurile naturale. Unitatea personală nu vatămă întru nimic deosebirea firilor". Chiar faptul că una dă şi alta primeşte arată că cele două părţi sunt personalizate ca o unică persoană, dar şi deosebite.

deplin. Dar acest om deplin nu coincide cu calitatea Lui de Dumnezeu deplin. Natura omenească şi-a avut în Hristos toată actualizarea ipostatică sau personală pe care o are când există real ca subiect propriu în ceilalţi oameni, dar nu ca o actualizare autonomă, şi nici într-o confundare a firii umane ipostaziate sau personalizate cu firea dumnezeiască.

Deosebirea lui Iisus ca om, de ceilalţi oameni, stă în faptul că El ca om este nu un centru autonom de acte şi reacţii, ci centrul omenesc al acestora este în acelaşi timp şi centrul dumnezeiesc al lor şi al actelor Sale dumnezeieşti. Toată natura omenească a Sa s-a centrat prin aceasta nu în afară de Dumnezeu, ci în Dumnezeu-Cuvântul.

Între oameni a păşit un om care nu mai e centrat în el însuşi, ci în Dumnezeu, e identic ca persoană cu Dumnezeu. Relaţiile celorlalţi oameni cu acest semen al lor nu sunt relaţii trăite în afară de Dumnezeu, ci relaţii cu Dumnezeu Însuşi. Întrucât acest centru ipostatic are o putere de atracţie spre Dumnezeu şi de iradiere a binelui, care depăşeşte toate centrele pur omeneşti, el este centrul nostru. În mijlocul creaţiei s-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, care e în acelaşi timp dumnezeiesc.

Iisus Hristos are calitatea unui astfel de om central prin faptul că acum potenţele naturii umane nu mai sunt activate de un ipostas uman, ci de Ipostasul dumnezeiesc, Care îmbrăţişează cu iubirea Sa nesfârşită pe toţi şi toate. Ca atare, nu mai e pericol ca potenţele naturii umane să fie activate acum într-un mod individualist, contrar altor oameni, cum nu mai e pericol să fie activate contrar lui Dumnezeu. Hristos activează ceea ce e propriu naturii umane la adăpostul oricărui pericol de activare a acestor posibilităţi prin hotărâri şi fapte defavorabile altor oameni şi contrare lui Dumnezeu. Întrucât această activare a naturii umane conforme cu voia lui Dumnezeu, Creatorul ei, şi în acord cu ceilalţi oameni, e cea mai proprie activare a firii umane,

în Iisus Hristos firea noastră întrupată şi-a regăsit adevărata ei activare. Natura în generalitatea ei este a tuturor şi în ea sunt incluse tendinţele favorabile tuturor, tendinţele reciproc convergente. Aceasta nu înseamnă, cum am spus, că Hristos nu o ipostaziază imprimându-i caractere personale deosebite de ale celorlalte persoane. Dar Hristos ca Ipostas divin actualizează tendinţele firii umane favorabile nouă prin faptul că, fiind în Ipostas divin, firea umană a Lui nu e periclitată să fie strâmtorată în manifestările ei de un ipostas uman autonom, care să o poată activa în sens individualist.

d. **Deplina actualizare a firii umane în Hristos.** De aceea se poate spune că de-abia în Hristos natura umană e activată în autenticitatea şi deplinătatea ei. Natura umană aduce şi în Hristos voinţa ei naturală. Dar modul în care e activată voinţa aceasta e ales de Ipostasul divin, Care nu o activează niciodată contrar naturii umane. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Nu este acelaşi lucru a voi şi a voi într-un anume fel". Ultimul lucru îl aduce subiectul[35].

În Hristos voinţa şi tendinţele naturii umane nu sunt strâmtorate şi strâmbate de un subiect autonom purtat de porniri individualiste, ci de Ipostasul divin care le dă o actualizare favorabilă tuturor, dar şi conformă cu voia lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu-Cuvântul cel întrupat, departe de a împiedica sau altera tendinţele voii şi potenţele firii umane, tocmai El le-a putut actualiza în mod autentic, în conformarea lor cu voia Lui. Iar pentru că El a actualizat aceste tendinţe în modul deplin favorabil celorlalţi oameni, se poate spune că El a personalizat în modul cel mai autentic natura umană, dacă persoana înseamnă o unitate care se referă întotdeauna în mod pozitiv la celelalte persoane.

35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputatio cum Pyrrho*, P.G. 91, col. 292 D.

Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: "Nimic din cele naturale, precum nici firea însăşi, nu se opune Cauzatorului firii"[36]. Sau: "Dacă Hristos a avut voinţa naturală ca om, a voit totdeauna în esenţă acelea pe care ca Dumnezeu le-a pus în mod natural în fire când i-a dat existenţa prin creaţie. Căci n-a venit ca să altereze natura, pe care El, ca Dumnezeu şi Cuvântul, a făcut-o, ci ca să îndumnezeiască firea, pe care El a unit-o cu Sine în acelaşi şi unic Ipostas, împreună cu toate însuşirile ei naturale, afară de păcat; pe care a unit-o în chip voit cu bunăvoinţa Tatălui şi cu conlucrarea Duhului"[37]. El ne-a scăpat de alterarea firii, "pe care noi o arătam prin opoziţia voii noastre" faţă de Dumnezeu; ne-a scăpat "prin puterea întrupării", restabilind în Sine voia noastră cea naturală[38].

Dacă Hristos a actualizat în modul cel mai propriu naturii voia ei naturală, El a personalizat-o în modul cel mai autentic, căci nu se poate actualiza o fire decât personalizând-o. Iar dacă această actualizare autentică înseamnă o actualizare conformă voii lui Dumnezeu, rezultă că Ipostasul Cuvântului a personalizat în modul cel mai autentic firea umană asumată pentru că în El Însuşi, ca model al omului, se include virtual potenţa caracterului personal al omului; pe lângă aceea, dacă ipostasul e modul de subzistenţă concretă a firii, atunci Logosul divin e fundamentul ultim în care subzistă concret firea oricărui om ca ipostas.

Dar nu numai voia noastră a restabilit-o Hristos în activarea ei, ci şi raţiunea noastră. Căci Cuvântul lui Dumnezeu este şi dreapta Raţiune personală supremă, după Care a fost creată raţiunea personală a fiecărui om, ca să gândească raţiunile lucrurilor ca chipuri ale raţiunilor Logosului divin, împreună cu Raţiunea personală dumnezeiască,

36. *Opusc. theol. et polem.*, P.G. 91, col. 80.
37. *Op. cit.*, col. 77.
38. *Op. cit.*, col. 61.

într-un dialog cu Ea. După legătura pe care o întreţinea cu raţiunea umană înainte de Întrupare, o legătură slăbită prin păcat, Raţiunea personală divină Se face Ea însăşi ipostasul sau subiectul raţiunii umane, aducând-o la deplina conformitate cu raţiunea Sa divină. Firea umană în Hristos se supune cu voinţă, voinţei Lui divine, pentru că raţiunea ei e luminată de raţiunea divină a Lui, ca model şi izvor al ei, şi vede lucrurile, persoanele umane şi relaţiile dintre ele în mod drept şi în toată profunzimea lor.

Desigur Raţiunea divină ca persoană e mai mult decât suma de principii raţionale ale dreptei judecăţi; ea e şi viaţă, ca izvor supraraţional al raţiunii, ca adânc infinit de sensuri; iar raţiunea personală umană e şi ea viaţă plină de sens, un adânc asemănător de sensuri. Raţiunea umană personală îşi găseşte, în această ipostaziere a ei în Logos, împlinirea culminantă. Logosul este astfel împlinirea omului ca persoană; natura umană îşi găseşte în Ipostasul divin împlinirea sa ipostatică.

În felul acesta, firea umană se vede împlinită şi pe planul raţiunii ontologice în Ipostasul raţiunii divine. Raţiunea şi voinţa umană asumate de Ipostasul Logosului, nestând într-un ipostas uman propriu care să poată individualiza folosirea raţiunii şi voinţei în mod contrar altora, ci fiind ipostaziate în raţiunea şi voinţa personală divină, care sunt modelul adevărat al lor, sunt actualizate ca raţiune şi voinţă într-un mod favorabil tuturor firilor umane, având o mare putere de atragere a lor la unitate.

Pe de altă parte, întrucât se împlinea în Ipostasul raţional sau supraraţional divin, raţiunea umană a lui Hristos se deschidea orizontului infinit al realităţii divine şi al cunoaşterii ei. Umanitatea lui Hristos e transparentă Dumnezeirii şi celorlalţi oameni, neavând un ipostas propriu ca un posibil zid opac în faţa realităţii lui Dumnezeu şi a celorlalţi oameni. Hristos e în gradul suprem omul pentru oameni,

întrucât e omul pentru Dumnezeu sau umanitatea deschisă deplin lui Dumnezeu[39].

Astfel în mijlocul nostru s-a plasat un centru personal omenesc prin faptul că Însuşi Cuvântul S-a făcut o persoană în rând cu celelalte. Prin aceasta El S-a făcut Omul restabilit în conformitate cu Dumnezeu, Care voieşte şi gândeşte deplin raţional binele tuturor şi, de aceea, şi în conformitate cu toate persoanele umane, în solidaritate cu ele, cu înţelegerea şi cu voinţa de a sluji unitatea lor.

Dacă singură persoana este centrul de iradiere a vieţii şi căldurii spirituale unificatoare, centrul de iradiere al unei vieţi iubitoare şi al unei puteri unificatoare nesfârşite şi neştirbite de nici o umbră de egoism, nu poate fi decât o Persoană dumnezeiască intrată în relaţia nemijlocită cu noi oamenii, ca persoană omenească împlinită în mod culminant.

e. **Realizarea maximală a unirii lui Dumnezeu şi a omului în Iisus Hristos.** Omul credincios aspiră spre unitatea sau spre relaţia cu o persoană în care are unitatea cu toţi. Dumnezeu vrea şi El să realizeze această unitate intimă a tuturor. În Hristos se realizează de fapt această unitate, întâlnindu-se şi împlinindu-se voinţa divină de unificare cu noi cu setea omenească de unire cu toţi în centrul divin unificator al tuturor.

39. Teologul catolic Jacques Doyon zice: "Natura umană, ca deschidere spre infinit, este singura natură capabilă să primească în sine infinitul în persoană. Dar capacitatea aceasta nu se poate realiza prin propriile forţe". Şi citează din alt teolog catolic (Karl Rahner): "Întruparea se prezintă ca fiind cazul suprem şi unic al capătului unic şi esenţial al realităţii umane. Dacă se înţelege ceea ce înseamnă puterea obedenţială umană (capacitatea potenţială) în raport cu unirea ipostatică, posibilitatea naturii umane de a fi asumată de Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul nu trebuie să fie considerată ca o potenţă particulară în rând cu alte posibilităţi ale fiinţei umane, ci ea e de fapt identică cu fiinţa umană" (Karl Rahner, *Ecrits théologiques*, vol. III, p. 87, vers. italiană, la Jacques Doyon, *Cristologia per il nostro tempo*, Bari, 1971, p. 353).

Nicodim Aghioritul deosebeşte trei moduri ale unirii sau comuniunii: cel după fiinţă, propriu Persoanelor divine, cel după lucrare (energie), propriu unirii lui Dumnezeu cu oamenii înainte de Întrupare, şi cel după ipostas, propriu naturii dumnezeieşti şi omeneşti în Ipostasul lui Hristos[40]. Unirea deplină a lui Dumnezeu cu noi nu se poate realiza decât în modul din urmă. O unire prin fiinţă ar însemna prefacerea naturii umane în natură divină, ceea ce nu e posibil. Unirea prin energie (lucrare), ca cea între Dumnezeu şi oameni înainte de Hristos, e o unire prin relaţie, care ţine pe Dumnezeu în afara umanităţii şi nu o fereşte pe aceasta de păcat, de înstrăinare.

Unirea firilor după ipostas o face Fiul lui Dumnezeu ca persoană a firii omeneşti, fără a anula această fire. Dar aceasta nu înseamnă că prin această unire după ipostas nu se realizează şi o unire mai mult decât prin relaţie cu ceilalţi oameni. Prin faptul că Se face om, Fiul lui Dumnezeu intră şi într-o unire după fiinţa omenească cu ceilalţi oameni; iar aceasta înseamnă o relaţie cu ei mai deplină decât înainte de Întrupare. În cadrul unei uniri după fiinţă, prin natura omenească, are loc o relaţie directă prin lucrare sau prin har. Adam cel nou aduce în cadrul umanităţii din care face parte după natura Sa omenească o altă eficienţă a Dumnezeirii Sale, care Îi este proprie în mod personal.

Unirea prin relaţie a lui Dumnezeu cu noi oamenii în Hristos e o relaţie prin comunitatea firii umane, dar şi printr-o anumită comunicare între firea divină şi cea umană unite în El. E o relaţie directă ce se stabileşte în felul acesta între Dumnezeu-Cuvântul şi noi oamenii.

Căci oamenii având între ei o unire prin comunitatea de fiinţă, aceasta întemeiază şi o directă sau maximă relaţie interpersonală, care nu se dispensează desigur de o contribuţie a voinţei. În această comunitate a firii cu noi a in-

40. *Despre paza celor cinci simţuri*, Ed. S. N. Schoina, 1958, Volos, p. 207, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 68.

trat şi Hristos şi prin aceasta într-o relaţie directă cu noi, care nu se dispensează de contribuţia voinţei noastre. Dar această relaţie interpersonală e o relaţie directă a Lui ca Dumnezeu cu noi, prin faptul că e susţinută nu numai de comunitatea naturii umane între El şi noi oamenii, ci şi de o anumită comunicare sau comuniune reciprocă a firii Sale omeneşti cu cea dumnezeiască.

Iar această unitate în Hristos a celor două firi, tocmai pentru că e o unitate ipostatică sau personală, nu e o unitate prin necesitate a celor două firi, ci prin condescendenţa liberă a lui Dumnezeu cel personal. Datorită acestui fapt Ipostasul cel unul al lui Hristos nu provine dintr-o unire a firilor luate în ele înseşi, ci din voinţa Ipostasului preexistent al Cuvântului.

De aceea Leonţiu de Bizanţ a introdus termenul "enipostaziere" pentru primirea firii omeneşti în Ipostasul preexistent al lui Dumnezeu-Cuvântul. El zice: "Mă tem atât de mult să spun că Dumnezeu-Cuvântul are în definiţia firii Sale unirea cu a noastră, încât nu voi primi să spun nici că sufletul omenesc are în mod natural unirea cu trupul Lui, fără puterea dumnezeiască. Şi ce spun: despre sufletul omului, când nici amestecarea elementelor în acţiunea lor n-aş spune că se produce simplu numai prin fire, ci ele sunt aduse într-o ordine şi armonie prin cuvântul lui Dumnezeu superior firii. Deci modul unirii, şi nu raţiunea naturii procură marea taină a evlaviei"[41].

În puterea unificatoare a Cuvântului creator e toată puterea care uneşte creaturile şi le conduce la tot mai multă unitate.

Deci o persoană liberă, Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul, explică unirea tuturor. El dă tuturor putinţa subzistării într-o unitate, în unitatea Lui. Din aceasta se explică unitatea maximă realizată în Hristos, sau faptul că Dumnezeu-

41. Leonţiu de Bizanţ, *op. cit.*, P.G. 86, I, col. 1138.

Cuvântul Se face ipostasul firii umane. E propriu Ipostasului divin al Logosului să fie în special în mod liber ipostasul naturii umane şi e propriu firii umane chemate la starea de ipostas să aibă ca ipostasul ei ultim Ipostasul Cuvântului, dat fiind că e creată după chipul Lui.

Căci numai spiritul uman e fereastră sau uşă prin care pătrunde natura în planul infinităţii şi al libertăţii dumnezeieşti. Numai prin om ca persoană poate coborî spiritual realitatea personală supremă în ordinea naturii create, ca s-o integreze deplin persoanei umane, şi prin ea, dumnezeirii personale. De aceea toată creaţia văzută, unificată în Cuvântul întrupat, se concentrează de fapt în două naturi: în natura dumnezeiască şi în cea omenească a Lui. Acestea sunt cele două părţi ale Ipostasului întrupat, Care le cuprinde pe toate celelalte şi le dă calificarea lor dumnezeiască şi omenească, nedespărţite şi neamestecate. Hristos le vede şi le face toate dumnezeieşte şi omeneşte în acelaşi timp, în mod unit dar neconfundat. Iar părţile naturii umane ţin organic împreună, aşa încât Ipostasul divin nu poate vedea, simţi, gândi şi lucra omeneşte numai printr-o parte a omenescului, despărţit de omenescul întreg. De aceea trebuie să se vorbească în Hristos de o natură omenească, deosebită de cea dumnezeiască, şi nu de o singură natură compusă divino-umană, cum vorbesc precalcedonienii, sau de mai multe părţi şi naturi ale Lui, cum deduc tot aceia că ar trebui să se vorbească dacă se ţine să se vorbească de două naturi. Leonţiu de Bizanţ zice: "Căci părţi neconfundate ale lui Hristos sunt două: dumnezeirea şi omenitatea. Iar sufletul şi trupul nu sunt părţi ale lui Hristos, ci părţi ale părţilor. Ele pot fi indicate pentru arătarea sensului deplin al firii omeneşti, dar e de prisos subîmpărţirea părţilor în firi"[42]. Nimic nu se poate trăi omeneş-

42. *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, I, col. 1295 C.

te numai printr-o parte a firii omeneşti, ci totul se trăieşte prin întreaga natură omenească.

Toate ipostasurile umane au pe Ipostasul Cuvântului ca ipostas ultim. Dar firea omenească a lui Hristos Îl are pe Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas într-un mod atât de intim, că ea nu mai are un ipostas propriu, ca în ceilalţi oameni. Numai aşa aceştia pot avea şi ei în mod mai deplin pe Dumnezeu-Cuvântul ca ipostas ultim. În acelaşi timp ipostasurile lor se întăresc prin relaţie cu cel mai ferm ipostas al firii umane, căci acesta e cel care o deschide pe aceasta cel mai mult, iar prin ea, şi ipostasurile lor ca ferestre deschise spre Dumnezeu şi între ele.

Aşa cum în om trupul e încadrat în orizontul şi libertatea spiritului uman, fără să fie anulat, ci împlinit în rostul lui, tot aşa în Hristos, firii omeneşti i se deschide orizontul infinit al vieţii divine şi posibilităţile libertăţii divine în ea, fără să fie anulată, ci împlinită în aspiraţia ei. Spre acest orizont aspiră orice fiinţă umană şi în oarecare măsură se şi împărtăşeşte din el prin relaţia cu Logosul neîntrupat. Dar în Hristos acest orizont se deschide naturii umane nu prin relaţie cu Logosul ca relaţie cu altă persoană, ci în unitatea Persoanei divino-umane, din care face şi firea omenească parte. Iar acest orizont ni-l comunică Hristos şi nouă într-un mod mai direct, prin faptul că Logosul Se află cu noi acum în relaţie directă, în care ne aflăm fiecare cu semenii.

Dacă natura umană e făcută pentru trăirea neconfundată a ei în nemărginire, în existenţa ca ipostas aparte ea îşi trăieşte această tendinţă, dar nu o împlineşte dintr-o dată, ci înaintează veşnic în ea. Dar în existenţa ei reală în Ipostasul Cuvântului trăieşte dintr-o dată toată deschiderea reală spre nemărginire, dar nu se confundă cu nemărginirea dumnezeiască. Ca om, Hristos ştie mereu că Se împărtăşeşte de infinitate, că Se odihneşte în ea, dar ştie în acelaşi timp că nu ca om e sursa acestei infinităţi, ci ca Dumnezeu.

Astfel toate persoanele umane se întăresc în calitate de ipostasuri sau de persoane prin faptul că intră în relație cu Fiul lui Dumnezeu, devenit, ca ipostas al firii umane, în mod mai accentuat ipostasul lor ultim. Ele erau, înainte ca Logosul să le devină, prin asumarea firii umane în Ipostasul Lui, ipostasul lor ultim mai accentuat, în oarecare măsură fără un suport ipostatic apropiat. În Hristos primind pe Logosul întrupat ca ipostas ultim mai apropiat, El le dă deplina consistență și deschidere ipostatică din puterea Lui de ipostas supraconsistent și supraconștient al tuturor ipostasurilor umane. Umanitatea oamenilor nu era încă deplină înainte de întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, înainte de a fi devenit El ipostasul naturii umane, zice Nicolae Cabasila[43]. "Nașterea Capului membrelor a fost nașterea celor fericiți. În aceasta a stat constituirea membrelor (τὸ συστῆναι τὰ μέλη), în nașterea Capului"[44].

Pe drept cuvânt s-a putut trage de aici concluzia: "Prin urmare, înainte de unirea ipostatică a firii dumnezeiești cu cea omenească, omul era și înainte de cădere pre-hristic, ceea ce înseamnă că era nedesăvârșit, "prunc", mai înainte rânduit să ajungă "la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos" (Ef. 4, 13). Cabasila spune că omul înainte de Hristos era lipsit de "forma" omenească proprie, de "forma" Fiului, de "forma hristică", de "subzistența în Hristos" (κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι)[45].

f. **Unitatea neconfundată a firilor în Hristos**. S-a vorbit înainte despre concilierea complexității conținutului Ipostasului și a unității Lui desăvârșite; de asemenea, despre împlinirea firii și persoanelor umane prin faptul că Logosul devine ipostasul direct al firii umane și ipostasul ultim al persoanelor omenești. Ambele acestea își au corolarul în

43. *Ibidem*, col. 604 A.
44. *Ibidem*, col. 537 D.
45. *Ibidem*, 533 D, la Nellas, *op. cit.*, p. 67.

faptul că cele două firi sunt unite în El în mod neîmpărţit, nedespărţit, neschimbat şi neamestecat. Dintre adverbele acestea, adverbul "neîmpărţit" se referă direct la Persoana lui Hristos, dar în Ea vede firile. Adverbul vrea să spună că Ipostasul cel unul al lui Hristos, Acelaşi născut din Tatăl înainte de veci şi din Fecioara Maria, în timp, nu Se împarte din cauză că are două firi, ci rămâne neîmpărţit, cu toate că firile rămase intacte nu se confundă şi nu se schimbă în definiţia lor, deci nici una nu încetează a rămâne în El ca ceea ce este. Celelalte trei adverbe se referă în mod direct la firi, dar ele sunt valabile din cauza unităţii Persoanei. Firile sunt nedespărţite nu în sensul unei simple legături exterioare, ci în sensul unei interpenetrări pentru eternitate, datorită unităţii Ipostasului. Dar în acelaşi timp interpenetrarea şi imprimarea uneia în alta nu le schimbă esenţa, nu le confundă.

Unitatea neconfundată a firilor în Ipostasul cel unul este aşa de desăvârşită, că ele nu pot fi despărţite, ba nici măcar distinse în realitate, ci numai prin cugetare. Dar aceasta nu înseamnă totuşi încetarea lor de a exista în Hristos cel Unul, ci persistarea lor neschimbată. Distingerea lor numai prin cugetare înlătură nestorianismul bipersonal în Hristos; persistarea lor înlătură monofizismul. Astfel distincţia lor numai prin cugetare implică şi nedespărţirea şi neschimbarea firilor. Ca atare distincţia lor numai prin cugetare implică îndumnezeirea firii omeneşti şi umanizarea Cuvântului. Leonţiu de Bizanţ zice: "Deci aşa este şi cu despărţirea: nu e cugetată înainte de lucrurile în care ea se vede; dar nici unirea; ci *când* sunt lucrurile şi după unirea lor şi *cum* se cuvine (unirii). Adică omenitatea unită se desparte de Dumnezeire prin cugetare, şi nu în act. Iar despărţirea prin cugetare nefiind înainte de lucruri, nici înainte de unirea lor, se vede în ele pentru neschimbarea lor; şi ei nu-i urmează cele ce urmează despărţirii în fapt"[46].

46. *Op. cit.*, P. G. 86, col. 1927 C.

Neputinţa de a despărţi în mod real firile văzute în unitatea Persoanei lui Hristos a permis Bisericii să folosească în Sinodul V ecumenic şi expresia: Persoana lui Hristos e "din două firi", dar cu condiţia ca această expresie să nu fie înţeleasă ca anulând sau confundând cele două firi într-una singură. Aceasta ar oferi o bază pentru înţelegerea cu vechile Biserici orientale, cum s-a intenţionat şi în timpul Sinodului V ecumenic. Canonul 8 al Sinodului V ecumenic spune: "Dacă cineva mărturisind că unirea s-a făcut "din două firi" sau spunând "o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat", nu înţelege acestea aşa cum au învăţat Părinţii, că, realizându-se unirea după ipostas din firea dumnezeiască şi omenească, S-a constituit un Hristos, ci din aceste cuvinte deduce că este o singură fire sau fiinţă a Dumnezeirii şi a trupului lui Hristos, să fie anatema"[47]. Dar în canonul 7 Sinodul condamnă la fel pe cei ce, asemenea lui Nestorie, folosindu-se de expresia "în două firi" nu recunosc că "din ele" s-a constituit prin unire un singur ipostas fără să se desfiinţeze deosebirea lor şi nu le disting numai prin cugetare, ci în mod real ca două ipostasuri. Aceştia "să fie anatema"[48].

Dar faptul că e unul Ipostasul celor două firi, iar ele nu se confundă, face ca Ipostasul divin să se cunoască şi prin firea omenească, iar aceasta are ca efect umanizarea Cuvântului şi îndumnezeirea firii omeneşti. Neschimbarea firii omeneşti nu înseamnă decât neieşirea din "definiţia" ei, nu menţinerea ei în nedesăvârşire şi neputinţa ei de a fi umplută de viaţa dumnezeiască. Materia ochiului nu încetează de a fi materie prin faptul că e organ al vederii conştiente, prin faptul că prin ochi strălucesc înţelesuri, prin faptul că n-o mai simţim când vedem prin ea, prin faptul că ea e copleşită de spirit.

47. Ed. Schwartz – J. Straub, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, tom. IV, vol. I, 1971, p. 242.
48. *Ibidem*.

Ce înseamnă, pozitiv, umanizarea Ipostasului divin întrupat şi îndumnezeirea firii omeneşti asumate? Ne-o spun toţi Părinţii orientali. Leonţiu de Bizanţ zice: "Ale Unuia şi Aceluiaşi sunt toate aceste fapte, deşi provin din firi diferite; ale Unuia, (numit) când Dumnezeu, când om. Căci a suportat toate câte a trebuit să suporte omul: a fost născut, a fost alăptat, a crescut şi ajungând la 30 de ani S-a botezat, iar după botez a început să facă semne şi să înveţe pe iudei, iar la 33 de ani a fost răstignit şi a înviat a treia zi şi S-a înălţat cu trupul la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui şi Acelaşi este Cel ce va veni la înviere să judece viii şi morţii"[48 bis].

g. **Urmările unirii celor două firi în Hristos pentru noi.** După Nicolae Cabasila, Dumnezeu-Cuvântul Îşi însuşeşte în Sfintele Taine simţurile noastre şi le umple de lucrarea Lui, cum Şi-a însuşit şi le-a umplut pe ale trupului Său. Însuşindu-le pe acestea, Se imprimă în toate funcţiile noastre psihosomatice. El le înnoieşte, le preschimbă, le reface ca funcţii ale trupului Său propriu. "Căci dintre puteri, cele mai mari nu le lasă pe cele mai mici să rămână în ale lor... Şi fierul nu mai rămîne fier în întâlnirea cu focul; şi pământul şi apa îşi schimbă ale lor când vin cele ale focului. Iar dacă în cazul puterilor din acelaşi plan, cele mai mari lucrează astfel asupra celor mai mici, ce trebuie să socotim despre a Sa putere infinită? E vădit deci că Hristos Se revarsă în noi, Se amestecă cu noi, iar în schimb ne preface în Sine ca pe-o mică picătură de apă într-un ocean infinit de mir"[49].

Nicolae Cabasila vorbeşte despre două feluri de vieţi, despre două feluri de simţiri în om, cele naturale şi cele duhovniceşti. Dintre cele naturale, fiecare funcţionează în mod deosebit de altul; de aceea şi omul natural trăieşte viaţa în frânturi. Dar concentrându-se prin Taine, simţirile

48 bis. *De sectis* I, P.G. 86, 1, col. 1197 C.
49. *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 593 C.

se unesc în Hristos cu cele ale lui Hristos şi funcţionează în mod unit cu ale Lui. Funcţiile diferite ale omului îşi află în Hristos centrul lor real, se unifică, iar el află simplitatea şi unitatea, imprimate de chipul lui Hristos[50].

Iubirea faţă de o persoană unifică funcţiunile unui om, căci toate se imprimă de chipul ei. Cu atât mai mult iubirea faţă de Persoana atât de cuceritoare a lui Hristos. "Faţă de noi, Hristos nu mai e numai un model, pe care trebuie să-l imităm, nici numai un mare legiuitor de care trebuie să ascultăm. El nu e nici simpla cauză a dreptăţii noastre, ci e însăşi Viaţa şi Dreptatea în noi înşine"[51]. Cu atât mai mult El e viaţa dumnezeiască a trupului Său; în aceasta stă cauza vieţii în noi. El nu compătimeşte cu noi, ci poartă El în noi durerile noastre, cum le-a purtat pe ale trupului Său. "N-a voit numai să ne izbăvească de rele, nici n-a privit numai la durerea noastră ca la ceva înrudit, ci Şi-a însuşit şi a mutat de la noi la Sine durerile noastre". "Nici nu acceptă să fie mijlocitor pentru scăparea noastră de greutăţi, ci ia totul asupra Sa şi moare moartea noastră"; şi "nu a compătimit numai cu nenorocirea noastră, ci a şi participat la necazurile noastre"[52].

Nefiind un ipostas simplu uman, ci ipostasul divin atotcuprinzător şi iubitor al întregii umanităţi, Iisus Hristos are în umanitatea Sa personală un mediu prin care trăieşte durerile întregii umanităţi şi toţi se pot împărtăşi prin umanitatea Lui personală, de viaţa Lui dumnezeiască.

Tot prin unirea ipostatică explică şi Leonţiu de Bizanţ faptul că trupul lui Hristos nu e numai plin de viaţa dumnezeiască a Fiului lui Dumnezeu, ci şi de-viaţă-făcător. Fiind trupul Cuvântului de-viaţă-făcător, el nu-şi mai poate actualiza potenţa corupţiei. "Noi credem că trupul Domnului e de-viaţă-făcător, pentru că a fost făcut viu de către Dum-

50. După P. Nellas, *op. cit.*, p. 148.

51. *Ibidem*, col. 612 D–613 A. După Nellas, *op. cit.*, p. 113.

52. Citate din *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 673 B, C, D; 513 B, la Nellas, *op. cit.*, p. 107.

nezeu-Cuvântul. Căci altfel nu ar fi de-viață-făcător. Dar acum n-a fost făcut viu prin lucrarea (energia) Cuvântului de-viață-făcător, ca în creația lui Adam, căci în acest caz omul ar avea și acum în potență corupția (stricăciunea), ci prin sălășluirea firii de-viață-făcătoare în firea noastră, adică prin unirea a două firi care arată un singur ipostas, ca să nu mai poată ajunge corupția aflată în firea omenească în potență, la starea de lucrare"[53].

Leonțiu și Părinții explică transmiterea calităților firii îndumnezeite a lui Hristos către oameni prin comunitatea de natură. Trupul îndumnezeit fiind primit în trupul celorlalți oameni, învie și îndumnezeiește și trupurile noastre.

Teologia de azi explică faptul acesta mai mult prin relația personală directă ce se realizează între Dumnezeu Cuvântul devenit om și ceilalți oameni care cred în El, deci se deschid Lui. Dar relația aceasta nu nesocotește comuniunea de natură, ci de-abia aceasta o face posibilă pe aceea. Trupul primit în trupul nostru e trupul lui Hristos ca al Uneia din Persoanele dumnezeiești, dar trup în comunitate de natură cu al nostru. Fără această relație personală, fără iubirea între Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și oameni, care însuflețește această relație, simpla mâncare a trupului Lui nu i-ar îndumnezei. De aceea, un rol important în îndumnezeirea celorlalți oameni prin împărtășirea de trupul Domnului prezent în Taine îl are Duhul Cuvântului, ca iubire a Tatălui față de Fiul și față de noi, și ca iubire a Fiului față de noi. "Căci dacă nu I s-a dat Lui Duhul cu măsură (In 3, 34)..., ci prin egalitatea de ființă și prin iubire față de El, evident că pentru iubirea naturală a dat Tatăl Fiului celui de o ființă, Duhul Său de o ființă"[54].

Cum am spus, omul avea chiar prin creație imprimată în el tendința de a se înălța prin iubirea de Dumnezeu, prin iubirea de iubirea nesecată, "până la punctul în care avea

53. *Adv. Nestorianos*, libr. V, P.G. 86, 1, col. 1741 D.
54. *Ibidem*, col. 1741 C.

să primească ipostazierea Lui în Cuvântul, iar prin aceasta întregirea sa personală, înfierea şi îndumnezeirea"[55].

În om ca fiinţă spirituală se deschide creaţiei drumul ieşirii din repetiţie, drumul libertăţii şi al noutăţii continue în dialog cu Cuvântul. Căci numai în omul căruia i se deschide drumul dorit în intimitatea comuniunii cu Dumnezeu, deosebit de planul creaţiei, noutatea şi libertatea nu se mişcă în "noutatea" drumurilor infinite ale unui labirint închis în peştera imanenţei, ci în infinitatea reală de sensuri mereu noi şi de iubire suprafirească.

Şi cum am văzut, prin toată iconomia dumnezeiască, începând cu creaţia şi sfârşind cu întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om şi cu deplina îndumnezeire a firii omeneşti, adică cu ipostazierea sau personalizarea firii omeneşti în El, şi cu intrarea Lui directă în relaţie cu oamenii se urmăreşte personalizarea lor deplină, care-şi va arăta rodul deplin în viaţa viitoare. Personalizarea sau îndumnezeirea aceasta deplină are ca temelie umanizarea Fiului lui Dumnezeu şi are ca urmare, pe de altă parte, îndumnezeirea noastră, care îşi are baza în îndumnezeirea firii omeneşti asumate de Hristos.

Fiul lui Dumnezeu Se umanizează fără a înceta să fie Dumnezeu, ci devenind ipostasul firii omeneşti. Prin aceasta El Îşi însuşeşte modurile noastre de gândire şi de sensibilitate, pentru a le transfigura, sau umaniza până la capăt, sau a le îndumnezei.

Chiar în faptul că firea omenească în Hristos nu are un ipostas propriu, ci Îl are ca ipostas pe Dumnezeu-Cuvântul, ea nu are nici un plafon către Dumnezeu şi nu există nici un zid despărţitor între Hristos, ca Dumnezeu şi om, şi ceilalţi oameni. Hristos e omul deplin pentru Dumnezeu şi pentru oameni. El e în ambele aceste calităţi, ca Dumnezeu şi om, deplin umanizat şi deplin îndumnezeit: deplin uma-

55. P. Nellas, *op. cit.*, p. 139.

nizat ca Dumnezeu şi deplin îndumnezeit ca om. Iar în relaţia cu El se pot umaniza şi îndumnezei toţi. În El vedem şi realizăm umanitatea deplin transparentă pentru Dumnezeu şi dumnezeirea deplin dăruită nouă.

2. Implicaţiile unirii ipostatice sau consecinţele întrupării Cuvântului pentru mântuirea îndreptată întâi spre firea omenească a lui Hristos şi apoi spre noi

Unitatea Persoanei lui Hristos în cele două firi are o serie de consecinţe sau de implicaţii în care nu numai că ea se pune şi mai mult în lumină, ci se şi arată mai explicit urmările mântuitoare ale întrupării Cuvântului îndreptate întâi spre firea omenească asumată, apoi spre noi, prin relaţia intimă în care e pus omul cu Dumnezeu.

Prin ele se arată opera de mântuire a lui Hristos, în aspectul ei de bază, îndreptată spre firea Sa omenească, ca ţinând de însăşi Persoana Sa. Hristos nu ne-ar mântui dacă S-ar manifesta ca pur dumnezeiesc prin însuşirile şi actele firii dumnezeieşti faţă de noi, şi ca pur omenesc prin însuşiri şi acte ale firii Lui omeneşti. În amândouă cazurile El n-ar ridica firea Sa omenească la o colaborare pentru mântuirea ei şi a noastră. Mai mult, în amândouă cazurile, El ne-ar rămâne inaccesibil ca Dumnezeu, deci unirea celor două firi în Persoana Sa ar rămâne necunoscută şi ineficace.

Unele dintre ele sunt mai mult implicaţii ale unirii celor două firi în Persoana Sa unică, ca de pildă chenoza ca bază a întrupării, sau calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare, căci stau la baza unirii ipostatice a lui Hristos. Altele, ca îndumnezeirea, sau chenoza prin Întrupare, sau lipsa de păcat, sunt mai mult consecinţe, întrucât se actualizează de pe urma întrupării şi reprezintă pe Hristos în realizarea operei de mântuire în fundamentul ei.

a. **Comunicarea însuşirilor**. Întrucât Hristos, Dumnezeu-Cuvântul, este Ipostasul ambelor firi, şi întrucât în acest unic Ipostas subzistă real şi sunt activate însuşirile şi pu-

terile ambelor firi, prin acest Ipostas se stabileşte o comunicare reală între însuşirile şi lucrările acestor două firi. Datorită Ipostasului comun se menţine aşadar atât nemodificarea esenţială a celor două firi, cât şi comunicarea lor reală, prin care se evită separarea lor. Dacă nu s-ar face această comunicare, Ipostasul S-ar manifesta când ca pur dumnezeiesc, când ca pur omenesc. Prin cuvintele omeneşti nu ar vorbi Dumnezeu-Cuvântul; în faptele şi pătimirile omeneşti nu s-ar manifesta nimic dumnezeiesc, iar în minunile lui Hristos umanitatea Lui nu ar avea decât rolul unui organ exterior şi pasiv. Oamenii nu s-ar întâlni cu Dumnezeu-Cuvântul Însuşi prin mijloacele omeneşti accesibile lor. Dialogul direct între Cuvântul lui Dumnezeu şi oameni nu s-ar fi realizat şi nu s-ar desfăşura în continuare. Dumnezeu nu S-ar fi umanizat, omul nu s-ar fi îndumnezeit. Dumnezeu n-ar fi coborât şi n-ar coborî în mod real la noi. Ordinea persoanelor din cele două planuri nu s-ar uni, ca să cuprindă totul. În transcendent ar rămâne ordinea Persoanelor treimice, pe pământ ar rămâne ordinea persoanelor umane.

Toată comunicarea aceasta de însuşiri se realizează prin unitatea Persoanei, mai precis prin faptul că această Persoană e Dumnezeu-Cuvântul întrupat. Căci omul n-ar putea, din iniţiativa sa, să dispună de puterile firii dumnezeieşti. Cele două firi n-ar putea să-şi comunice puterile şi actele prin ele însele. Căci aceasta ar duce la panteism. Iar în panteism nu sunt două firi. Varietatea reală şi unitatea în existenţă o susţine Dumnezeu cel personal, Care, fiind transcendent prin fiinţă, poate să Se facă prin voinţă Persoană a creaturii Sale, împăcând toate fără să le suprime sau să le confunde.

Din Persoana lui Hristos, Care era a ambelor firi, iradia, prin lucrările săvârşite cu firea omenească, iubirea dumnezeiască şi tot prin Ea îşi imprima firea omenească particularitatea ei în faptele săvârşite cu firea Lui dumnezeiască.

şi însuşirile acestea ale lui trebuie să fie ale întregului Ipostas. Căci n-ar socoti cineva aceste însuşiri, care provin din cealaltă fire sau sunt în cealaltă fire, ca fiind ale altui ipostas. Aceste însuşiri ale trupului lui Dumnezeu fiind dumnezeieşti, mărturisesc în mod necesar că ipostasul lor nu e fără firea dumnezeiască. Iar fiindcă firea omenească nu e neipostatică, mărturisesc că acest Ipostas dumnezeiesc e şi ipostas al trupului, ale cărui însuşiri dumnezeieşti se deosebesc de însuşirile oamenilor de o fiinţă cu el"[57]. A se observa vorbirea lui Leonţiu despre însuşirile dumnezeieşti ale trupului nu prin fiinţă, ci prin faptul că e trupul Ipostasului dumnezeiesc.

În alt loc Leonţiu însă accentuează că prin comunicarea însuşirilor nu se desfiinţează firile. Aceasta, pentru că oricâtă putere dumnezeiască ar primi firea omenească, tot fire omenească rămâne. Apoi dacă în realitatea unirii lor în Ipostasul cel unul, fiecare fire e văzută participând cu însuşirile ei la însuşirile celeilalte firi, prin cugetare noi vedem că fiecare însuşire e conformă firii proprii şi deosebită de a celeilalte firi. "Noi, potrivit Scripturilor şi vederilor primite de la Părinţi, adeseori arătăm întregul prin parte şi folosim numele părţilor pentru întreg, numind pe Dumnezeu-Cuvântul Fiul Omului şi mărturisind că Domnul slavei a fost răstignit. Dar pentru aceasta nu desfiinţăm, prin comunicarea însuşirilor, raţiunea proprie a fiecărei însuşiri în El. Pe lângă aceasta, prin numele propriu noi facem cunoscut că, privind comunicarea însuşirilor în Ipostasul cel unul, vedem totodată însuşirile la care (o fire) participă, ca proprii firii deosebite"[58].

O formulare mai clară a dat comunicării însuşirilor Sfântul Maxim Mărturisitorul. El recunoaşte, pe de o parte, că în Hristos însuşirile celor două firi se menţin până la un

57. *Adv. Nestor.*, libr. IV, P.G. 86, 1, col. 1581 D, 1584 A.
58. *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, I, col. 1289.

grad, încât cele omeneşti pot fi cunoscute ca omeneşti. Dar totdeauna ele se îmbibă de însuşirile celeilalte firi. Aceasta înseamnă o îndumnezeire a firii omeneşti până la un anumit grad încă în existenţa pământească. Îndumnezeirea ei va fi deplină după Înviere. Dar şi atunci prin cugetare se va cunoaşte ce e îndumnezeit şi ce îndumnezeieşte, adică firea omenească în deosebirea ei de cea dumnezeiască, deşi în realitate nu se poate despărţi şi nici chiar distinge una de alta. În mod paradoxal are loc pe de o parte un progres continuu în îndumnezeire, iar pe de alta o neieşire a firii omeneşti din definiţia ei, din specificul ei şi din faptul că ea are totdeauna nevoie să primească, pe când firea dumnezeiască rămâne o rezervă mereu nesecată de viaţă şi de lumină.

"Fiul lucrează ambele feluri, cele dumnezeieşti şi cele omeneşti; mai mult, le lucrează potrivit cu firea lor, cum s-a zis: pe cele dumnezeieşti, potrivit cu cea dumnezeiască, pe cele omeneşti, potrivit cu cea omenească. Dar cu participarea (sau cu comuniunea) celeilalte, nu despărţit"[59]. Aceasta înseamnă că ambele sunt săvârşite de unul şi acelaşi Ipostas şi că, dacă e numit Dumnezeu, I se atribuie cele omeneşti, iar dacă e numit om, I se atribuie cele dumnezeieşti. Atribuirea aceasta are o bază reală, nu e simplu nominală.

În alt loc Sfântul Maxim afirmă şi mai clar păstrarea însuşirilor şi lucrărilor fiecărei firi, dar pe de altă parte, activarea lor prin participare sau comunicare reciprocă: "Căci deşi privind deosebirea părţilor Lui, atribuim după cuviinţă cele dumnezeieşti Dumnezeirii şi cele omeneşti din El omenităţii, totuşi, din cauza unirii, cele proprii fiecărei firi le ataşăm prin comunicare reciprocă celeilalte. De aceea, numim pe Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului (nu de pe urma păcatului, *n.n.*) şi trup "asumat şi devenit ceea ce e şi

59. *Opusc. theol. et polem.*, P.G. 91, col. 117 B.

cel ce L-a uns" şi îndrăznesc a spune, după dumnezeiescul Grigorie (Cuv. 42), "împreună-Dumnezeu"; pentru că nu lucra nici cele dumnezeieşti numai ca Dumnezeu, căci le lucra prin trup însufleţit mintal şi unit cu El după ipostas, şi nu prin Dumnezeirea dezvăluită, ca mai înainte; nici cele omeneşti numai ca om, fiindcă prin stăpânire era infinit în putere, nu supus necesităţii"[60]. Sau: "Să păzim deci şi noi, potrivit explicării sfinţilor, raţiunea deosebirii nevătămată, păstrând firile şi însuşirile lor după fiinţă, şi după unire; în acelaşi timp, modul iconomiei (întrupării) total nesfâşiat, păstrând cea mai deplină îmbinare (συμφυίαν) în chip unitar"[61].

Sfântul Maxim merge până acolo că primeşte compenetrarea celor două lucrări în toate, ca o singură lucrare "teandrică", conform lui Dionisie Areopagitul, fără a confunda lucrarea omenească în cea dumnezeiască şi invers: "Căci şi Chiril vorbeşte de îmbinarea (συμφυίαν) şi unirea lucrărilor naturale. Voind acest prea vestit bărbat să arate că trupul a devenit Dumnezeu şi lucrarea lui fiinţială, dumnezeiască, prin unirea cu Dumnezeu-Cuvântul după fire, şi că lucra cele mai presus de om, neieşind din ceea ce era după fire, precum şi Însuşi Cuvântul prin asumarea trupului S-a făcut de bunăvoie om, lucrând cele omeneşti, deşi era după fire Dumnezeu, - declară că nu vindeca şi învia numai prin porunca a toatefăcătoare, nefiind Dumnezeu dezvăluit, ci a luat ca pe un împreună-lucrător spre acestea sfântul Lui trup şi învia şi vindeca prin El, prin atingerea şi glasul Lui. Aceasta, ca să-l arate şi pe acesta putând să învie, pentru faptul că s-a unit cu El... şi ca să arate că lucrarea dumnezeiască din minuni nu era numai a Lui, ci şi a sfântului Său trup, din cauza unirii. De aceea l-a luat împreună-lucrător în cele dumnezeieşti, cum ia sufletul trupul său, spre împlinirea celor proprii ale sale. Dar această lucrare unică şi în-

60. *Ibidem*, col. 120 A.
61. *Ibidem*, col. 108.

rudită, arătată prin amândouă, dovedeşte unirea lucrărilor celor după fire. Ea arată totodată prin sine deosebirea şi dualitatea lucrărilor, sau o lucrare teandrică"[62].

Expresiile Sfântului Maxim despre conlucrarea celor două firi prin Ipostasul cel unul, până la îndumnezeirea celei omeneşti, fără anularea ei, ci mai degrabă cu desăvârşirea ei, sunt folosite şi în definiţia Sinodului V ecumenic: "Şi precum preasfântul şi neprihănitul Lui trup, însufleţit şi îndumnezeit fiind, nu a fost desfiinţat, ci a rămas în definiţia şi în raţiunea Lui, aşa şi voinţa Lui omenească îndumnezeită nu a fost desfiinţată, ci mai degrabă s-a păstrat, cum zice Grigorie Teologul, căci fiecare chip lucrează cu participarea celuilalt (în comunicare şi în comuniune cu el)".

În rezumat, comunicarea însuşirilor înseamnă nu numai atribuirea nominală a însuşirilor şi lucrărilor omeneşti lui Hristos ca Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti lui Hristos ca om, prin faptul că El e ca unul şi acelaşi subiectul amândurora, ci imprimarea reală a însuşirilor şi lucrărilor omeneşti de cele dumnezeieşti şi viceversa, prin El ca subiect prin care se activează în mod unitar, fără să se confunde, atât unele cât şi celelalte.

Comunicarea însuşirilor pune şi mai vădit în relief taina Întrupării, sau faptul minunat că Fiul lui Dumnezeu ca persoană a firii dumnezeieşti uneşte cu Sine şi prin Sine firea Sa dumnezeiască cu firea Sa omenească.

Fiul lui Dumnezeu copleşeşte cu puterile şi darurile firii Sale dumnezeieşti firea Sa omenească, dar nu ca s-o desfiinţeze, ci ca s-o desăvârşească. "Deci potrivit mărturisirii - spune Sfântul Maxim Mărturisitorul - trupul Domnului este sfânt şi are puterea Sa împotriva a toată boala, dar era şi este sfânt, nu pentru că se cugetă simplu sfânt, aflându-se numai în raţiunea Lui, ci întrucât este templu al lui Dumnezeu-Cuvântul, Care sfinţeşte trupul Său prin Duhul Sfânt"[63].

62. *Ibidem*, col. 102-104.
63. *Ibidem*, col. 108 B.

Fiul lui Dumnezeu însuşi. El scoate din această "golire" un argument pentru unirea celor două firi într-o persoană, sau pentru asumarea firii omeneşti în Însuşi ipostasul Său dumnezeiesc. Căci dacă ar fi în Hristos două persoane, una dumnezeiască şi una omenească, Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi golit, rămânând în relaţie exterioară cu omul. Nici omul nu s-a putut goli, căci fiind asumată firea lui în Ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul, a fost mai degrabă cinstită prin aceasta. Numai Dumnezeu-Cuvântul S-a smerit prin Întrupare. Dar în acest caz trebuie să admitem că Dumnezeu-Cuvântul a devenit de fapt ipostasul firii omeneşti[65]. Desigur "golirea" lui Dumnezeu-Cuvântul în firea omenească a atras-o şi pe aceasta într-o anumită smerenie, care n-ar fi avut loc fără asumarea ei în Ipostasul divin. Această smerire e însă deosebită de "golirea" Fiului lui Dumnezeu.

Ideea Sfântului Chiril, că golirea se referă la Fiul lui Dumnezeu, nu la umanitatea Lui, nu e contrazisă de ideea generală a Părinţilor că dumnezeirea n-a putut asuma pătimirile noastre. Căci nu firea dumnezeiască a devenit prin aceasta pătimitoare, ci Persoana acestei firi, întrucât a devenit şi Persoana firii omeneşti. Pe de altă parte, puterea cu care Hristos a suportat pătimirile fără să treacă prin ele la păcat, o are prin faptul că e Fiul lui Dumnezeu, purtător al firii dumnezeieşti. Prin ea are puterea de a suporta pătimirile omeneşti. Nepătimirea firii dumnezeieşti nu trebuie înţeleasă ca nepăsare şi ca neputinţă de participare prin Ipostasul ei la cele omeneşti. Chiar o astfel de neputinţă de participare ar fi o îngustare sau o pătimire. Toate acestea le spune Leonţiu de Bizanţ: "Nimic din acestea n-ar putea primi Cuvântul lui Dumnezeu (din năzuinţele sufletului prin dorinţă şi iuţime spre Dumnezeu), fiind neschimbat şi nemodificabil prin fire. Totuşi nu va refuza din pricina impa-

65. *Apologia celor 12 capitole către episcopii orientali*, P.G. 76, col. 29 urm. *Răspuns la combaterea anat. 12 de către Andrei al Samosatei şi Teodoret* (la anat. 11).

sibilităţii firii să Se unească prin fiinţă cu firea omului, ca să nu se vadă că refuzul e o patimă adevărată şi Se teme să fie în acelea în care sufletele sârguitoare Îl au pe El ca ajutor şi susţinător, întrucât n-au primit nici o vătămare de la trup, ci mai degrabă s-au îmbogăţit din Dumnezeu, având trupul împreună-lucrător spre virtute, şi nu adversar"[65bis]. Dumnezeu este ca persoană liber şi pentru participare, mai bine zis pentru întărirea celor ce pătimesc. Se poate spune deci că pătimirile ţin de firea omenească şi, în acelaşi timp, că Fiul lui Dumnezeu Şi le-a însuşit întrucât S-a făcut om, nu ca să cadă sub puterea lor, ci ca să le biruiască cu puterea Sa. Şi-a însuşit pătimirile în care Şi-a arătat libertatea şi puterea de a birui slăbiciunea sucombării firii noastre sub ele.

Chenoza constă tocmai în împroprierea naturii noastre în toată suportarea ei curată a durerilor de către Dumnezeu-Cuvântul. Fără aceasta Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi putut face om cu adevărat.

Dar Sfântul Chirii scoate din chenoză şi un argument că Fiul lui Dumnezeu, asumând umanitatea noastră, a rămas totodată Fiul lui Dumnezeu, căci altfel, cum şi de unde s-ar cunoaşte că El Însuşi este cel ce lucrează cele smerite şi suferă prin umanitatea Sa? La fel, dacă n-ar fi rămas Fiul lui Dumnezeu, cum ar fi putut birui pătimirile suportate, scoţând afectele pătimitoare din firea noastră şi îndumnezeind-o? Prin aceasta Sfântul Chiril respinge anticipat teoriile chenotice protestante din sec. XIX, potrivit cărora Fiul lui Dumnezeu întrupându-Se a renunţat pentru vremea vieţii pământeşti la atotputernicia, atotprezenţa, cunoştinţa şi conştiinţa Sa dumnezeiască. "Dar cum a sărăcit? Prin aceea că fiind Dumnezeu cu firea Sa şi Fiul lui Dumnezeu şi Tatăl, S-a făcut om şi S-a născut trupeşte din sămânţa lui Adam, îmbrăcând măsura cuvenită unui serv, adică ceea ce este

65 bis. *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, 1, col. 1285 B.

omenesc". Dar El n-a încetat să fie şi Dumnezeu: "Căci Cel ce nu a socotit lucru vrednic de dispreţ a Se face ca noi, în ce chip ar renunţa la cele prin care s-ar putea cunoaşte că S-a făcut pentru noi ca noi?"[66].

Chenoza constă în faptul că Fiul lui Dumnezeu Şi-a însuşit, Şi-a făcut proprii (οἰκειώσατο, ἰδιοποιήσατο) firea omenească şi slăbiciunile ei, neimprimate de păcat. Dar în ce constă această împropriere e o taină. Ea exprimă raportul de intimitate între Ipostasul divin şi natura omenească. Dacă în Ipostasul divin se actualizează firea omenească, sau dacă El devine ipostasul compus al firii dumnezeişti şi omeneşti, unul şi acelaşi subiect săvârşeşte şi suferă real toate cele omeneşti; dar e şi nepătimitor. Acelaşi subiect sau ipostas trăieşte şi suferă în mod real cele ale trupului, dar şi săvârşeşte în mod real minuni prin trup şi îl face pe acesta de-viaţă-făcător. Deci Ipostasul cel unul umple de putere dumnezeiască trupul şi suferă cele ale trupului. Dar le suferă cu putere şi le biruieşte din această cauză. Sfântul Chiril insistă mai mult asupra îndumnezeirii trupului prin Întrupare. Trupul nostru pe care noi îl trăim în mare măsură lipsit de o transparenţă, este pentru El făcător de viaţă, fiind primitor de viaţă dumnezeiască. "Căci el nu este în chip simplu trupul vreunui om ca noi, ci este cu adevărat trupul propriu al Cuvântului dumnezeiesc care face toate, şi-I este propriu în acelaşi fel în care s-ar zice că ne este propriu trupul fiecăruia din noi"[67].

Sfântul Chiril se ocupă mai puţin cu chenoza în sens de asumare de către Fiul lui Dumnezeu a pătimirilor noastre şi mai mult de asumarea firii noastre şi a actelor ei în general. Despre asumarea pătimirilor noastre ca mijloc de vindecare a lor am văzut că vorbeşte Leonţiu de Bizanţ. Iar mai mult vorbeşte de aceasta Sfântul Maxim Mărturisitorul. După el, numai pentru că Fiul lui Dumnezeu a rămas ne-

66. *Răsp. la combat. anat. 12.*
67. *Răsp. la combat. anat. 11.*

schimbat cu dumnezeirea Lui în această unire, a putut săvârşi prin trup atâtea acte de putere şi l-a putut îndumnezei; tot aşa numai rămânând Dumnezeu, în coborârea Sa la firea noastră, a putut vindeca rănile ei. De aceea Sfântul Maxim spune că Hristos a realizat mântuirea noastră prin amândouă: prin pătimiri (ca manifestări ale chenozei) şi prin minuni (ca semne ale puterii dumnezeieşti manifestate prin trup), rezultatul final fiind însă eliberarea de păcat şi îndumnezeirea noastră. "Prin minuni Se arată rămânând în chip neschimbat ceea ce era, iar prin pătimiri Se arată păstrând în chip neschimbat ceea ce S-a făcut. Şi prin amândouă, minuni şi pătimiri, ne-a dăruit desfiinţarea păcatului şi harul îndumnezeirii"[68].

Din asumarea firii noastre de către Fiul lui Dumnezeu, care e primul act al chenozei Lui (cum se vede din Epistola către Filipeni 2, 7-9), urmează o chenoză în continuare, urmează ascultarea ca om şi suportarea trebuinţelor omeneşti (afectele de foame, de sete, de somn, frica de moarte, durerea) şi suportarea morţii înseşi. În toate acestea se arată acceptarea trăsăturii pătimitoare a firii noastre, afară de păcat. Acestea nu sunt o chenoză a firii omeneşti. Căci aceasta le avea prin ea însăşi. Ci a lui Dumnezeu-Cuvântul, Care acceptă să le suporte pe toate.

Acceptarea lor a fost necesară iarăşi pentru vindecarea firii de ele. Rostul acesta al asumării pătimirilor îl exprimă Leonţiu de Bizanţ combătând pe aftartodocheţi, care afirmau că trupul lui Hristos a fost nestricăcios şi fără putinţa pătimirii. El spune: "Trupul se cunoaşte pătimitor şi coruptibil. Faptul dintâi Îl face pe Cel mai presus de noi ca noi, iar al doilea nu-l lasă să rămână pe Cel cu noi ca noi decât până ce o cere timpul de vindecare şi până la ridicarea a ceea ce e al nostru la ceea ce e mai presus de noi, adică până la ridicare şi Înviere. Căci nu vom avea asemănarea cu Dum-

68. *Epist. 16*, P.G. 91, col. 577.

nezeu de nu vom pătimi cu Cel ce a pătimit. Dar cum a pătimit, dacă nu ca noi? Dar n-ar fi pătimit ca noi de n-ar fi rămas ca noi"[69]. De fapt prin aceasta se afirmă paradoxul că prin pătimirile acceptate prin chenoză, Fiul lui Dumnezeu comunică de fapt firii omenești o putere dumnezeiască. În felul acesta nu mai e o contrazicere între puterea ce o dă Fiul lui Dumnezeu trupului Său, făcându-l colaborator în săvârșirea de minuni, sau de-viață-făcător, și puterea de suportare și, prin aceasta, de biruire a pătimirilor. A suporta fără cârtire pătimirile e tot o putere. Aceste pătimiri sunt propriu-zis trebuințele trupului care, când sunt satisfăcute, pricinuiesc plăcere, și când nu sunt satisfăcute, pricinuiesc durere. Omul s-a deprins însă atât de mult cu plăcerea satisfacerii trebuințelor trupești, încât le satisface chiar peste măsura necesară, căutând plăcerea în ea însăși. Iar de durere fuge, chiar cu prețul renunțării la valorile care mențin sănătatea spirituală a firii, acceptând o adevărată descompunere spirituală. În toate acestea se manifestă o teribilă slăbire a firii noastre, care trece cu vederea viitorul durabil, de dragul clipei prezente. Trece cu vederea că satisfacerea de mai multe ori repetată a unor plăceri prezente va aduce un lanț continuu de dureri viitoare. Iisus a ținut în frâu tendința spre plăcere, satisfăcând numai în cadrul strict necesar trebuințele firii, iar când prin aceasta risca slăbirea puterilor spirituale ale firii și trădarea valorilor spirituale, nici atât, acceptând și suportând chiar durerea morții. Căci prin aceasta întărea spiritul din firea omenească. Prin aceasta restaura tăria firii, adică starea cu adevărat conformă firii.

În suportarea acestor pătimiri Iisus Se dovedește "omul tare", omul restabilit în tăria lui adevărată. De aceea, în pictura răsăriteană, Hristos cel răstignit nu e Hristos cel căzut în ultima stare de slăbiciune, căci în Răsărit crucea a fost

69. *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, col. 1321 D.

concepută ca prilej de întărire a firii, sau a spiritului în ea, nu ca simplă satisfacție dată lui Dumnezeu pentru jignirea adusă Lui de oameni, satisfacție arătată în acceptarea anulării de sine a omului, înțeleasă ca slăbiciune până la ultima limită. În Răsărit acceptarea morții în fața lui Dumnezeu e înțeleasă totodată ca tărie. De aceea moartea suportată de Iisus e în același timp prilej de manifestare a puterii, prin care moartea e învinsă de Fiul lui Dumnezeu în trup și cu colaborarea trupului întărit. Căci și trupul poate fi tare în răbdarea pătimirilor, prin puterea dată lui de Fiul lui Dumnezeu din partea firii dumnezeiești. Astfel între puterea dată firii omenești în săvârșirea de vindecări și între puterea de răbdare nu e o contrazicere. Exact prin puterea de răbdare a pătimirilor trupul se face interior apt pentru a fi instrument al vindecărilor și al învierii sale ca ultimă treaptă pe această linie. Deci Cuvântul lui Dumnezeu, acceptând această smerire a trupului, pe de altă parte, întărește trupul.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Iar coborârea spre o stare smerită e o bogăție a puterii, nefiind împiedicată de cele contrare firii... Puterea dumnezeiască și mai presus de toate nu o arată așa de mult podoaba universului și cârmuirea neîntreruptă a tuturor, cât coborârea la slăbiciunea firii noastre... S-a demonstrat că bunătatea, înțelepciunea, puterea, neputința de a se corupe, toate se arată în asumarea trupului nostru. Bunătatea se vede în faptul de a fi voit să ne mântuiască. Puterea, în a se fi făcut în asemănarea omului și în chipul smerit al firii noastre și în a se fi arătat că poate fi ținut de moarte după asemănarea oamenilor"[70].

Aceasta arată că pătimirile nu erau o simplă caracteristică a firii, ci expresia chenozei Fiului lui Dumnezeu devenit om, Care suferă ca să mântuiască și Care dă prin aceasta firii Sale puterea de a pătimi. Astfel se înțelege cum che-

70. *Cuvântarea catehetică cea mare*, P.G. 45, col. 65 B.

noza Fiului lui Dumnezeu, deşi e pătimire, are în acelaşi timp un efect îndumnezeitor asupra firii, dar nu fără colaborarea ei. Tocmai în aceasta stă rostul chenozei: în a da putinţa participării directe a Fiului lui Dumnezeu la întărirea firii umane ca să o facă mediu activ al iubirii dumnezeieşti prin manifestarea de putere şi prin suportarea şi depăşirea pătimirilor. "Dumnezeu cel ce a făcut firea, după ce aceasta a slăbit sub povara păcatului, a vindecat-o din iubire pentru noi. Căci golindu-Se pentru noi şi luând chip de rob, a unit-o cu Sine după ipostas în chip neschimbat, făcându-Se întreg om ca noi, din noi, pentru noi, într-atâta încât li s-a părut celor necredincioşi că nu e Dumnezeu, ...ca să desfacă lucrurile diavolului (în noi) şi să redea firii raţiunile ei şi să restabilească puterea iubirii, opusul iubirii de sine, şi prin aceasta unirea ei cu El şi a oamenilor între ei"[71].

În suportarea pătimirilor se manifestă deci, la nivelul la care poate participa şi umanul la ea, puterea dumnezeiască. Iar în săvârşirea de minuni participă umanitatea Lui la aceeaşi putere dumnezeiască, fiind întărită adică de puterea Cuvântului dumnezeiesc. De aceea ele sunt aşa de legate că nu există una fără alta şi numai împreună realizează deplina eliberare (de păcat) şi îndumnezeire a firii omeneşti. Nu e liberă o fire care nu poate suporta şi birui prin suportare pătimirile şi nu se poate desăvârşi fără biruirea dinăuntru, prin răbdare, a pătimirilor. În suportare omul se află deja deasupra pătimirilor.

Astfel chenoza, după Sfântul Maxim, nu înseamnă o cădere de fapt a lui Dumnezeu din dumnezeirea Sa, ci o faptă a bunătăţii Sale şi un mod de manifestare a puterii Sale pentru a întări firea omenească din lăuntrul ei: "Căci chenoza lui Dumnezeu a fost taina voluntară a Lui din pricina bunătăţii faţă de oameni, nu o cădere din dumnezeire", sau "o micşorare a ei", a fost "coborârea de bunăvoie

71. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epist. II, către Ioan Cubic.*, P.G. 91, 297.

prin trup"[72]. De aceea dumnezeirea a rămas neschimbată în timpul chenozei. Chiar actul personal al lui Dumnezeu de coborâre din iubire este şi el un act de putere. Dar un act de putere adaptat măsurilor firii omeneşti, ca să poată fi asumată de Fiul lui Dumnezeu.

De fapt atât pătimirea slăbiciunilor omeneşti, neumbrită de păcat, cât şi înzestrarea firii omeneşti cu putere dumnezeiască pentru biruirea lor sunt manifestarea aceleiaşi iubiri dumnezeieşti coborâte la nivelul firii omeneşti. Iar iubirea e putere, e cea mai autentică putere. Ea îşi manifestă cu atât mai mult puterea ei cu cât Cel ce o are Se coboară mai jos fără să Se schimbe. Căci iubirea adevărată şi puternică nu se alterează coborându-se.

Aparenţa aceasta de coborâre a puterii prin iubire ascunde prezenţa puterii Lui pentru o judecată lumească inferioară. Aceasta socoteşte că e o contrazicere între putere aşa cum o înţelege ea şi smerenie. Dar oamenii duhovniceşti simt, în smerenia neumbrită, adevărata iubire.

Chenoza Fiului lui Dumnezeu s-a datorat şi faptului că firea omenească nu L-ar fi putut suporta arătându-Se în toată slava şi puterea Lui. Punând acest lucru în relief, Sfântul Maxim spune că - pe când între puterile sufletului şi trupului nostru există o corespondenţă, noi putându-ne manifesta toate puterile sufletului prin trup - în Iisus Hristos puterile dumnezeieşti sunt infinit prea mari, ca să se poată manifesta toate prin trupul Lui. Firea omenească, deşi se păstrează neschimbată şi neconfundată în firea dumnezeiască, e ca "o picătură de apă în oceanul mirului dumnezeiesc". "La noi, sufletul are puterile naturale ale trupului corespunzătoare lucrărilor (energiilor) sale, trupul fiind capabil prin fire (de ele), prin faptul că vine deodată cu sufletul la existenţă. Dar Cuvântul lui Dumnezeu nu are, după nici o raţiune şi mod, puterile firii asumate de El corespun-

72. *Epist. 19, către Pyrrhus,* P.G. 91, col. 592 D.

zătoare lucrărilor (energiilor) Sale după fire. Căci nu se măsoară cu firea ceea ce e mai presus de fire. Nici nu este, în cele ce sunt prin fire, ceva capabil de ceea ce este mai presus de fire"[73].

Prin acest plus infinit al puterilor dumnezeieşti, în raport cu puterea care se poate activa prin firea omenească a lui Hristos, nu înseamnă că Hristos ca subiect nu trăieşte cu toată intensitatea cele omeneşti şi cele dumnezeieşti. Aceasta înseamnă numai o reţinere a lui Hristos de a manifesta întreaga putere dumnezeiască prin trup pentru a nu-l anula pe acesta.

Cele spuse de Sfântul Maxim arată din nou că mai întâi între impasibilitatea divină şi pătimirea Fiului lui Dumnezeu prin trup nu e o contrazicere. Din oceanul de putere dumnezeiască, echivalentă cu impasibilitatea, se manifestă o rază de putere în pătimirea Fiului lui Dumnezeu ca om, care e şi o întărire a firii omeneşti de a suporta pătimirile.

În al doilea rînd, în această manifestare cu măsură a unei raze din puterea dumnezeiască prin trupul omenesc şi în raporturile cu noi se arată din nou smerenia chenozei. Dar odată cu aceasta, şi delicateţea ei. Tot cel ce cultivă în mod sincer aceste virtuţi îşi însuşeşte pilda Fiului lui Dumnezeu, Care s-a coborât pe Sine până la chipul robului şi le-a arătat-o în Sine oamenilor prin fapte şi cuvânt, purtându-Se cu mare delicateţe faţă de ei. O spune aceasta Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Pe Acesta imitându-L, binecuvântatul meu stăpân a dobândit şi el blândeţea şi smerenia. Blândeţea, ca, stingând mişcările pătimaşe ale mâniei şi poftei, să devină plăcut şi iubit oamenilor. Căci blândeţea nu e altceva decât nemişcarea mâniei şi a poftei spre ceea ce e contrar firii; prin ea se face vădită voia lui Dumnezeu în cei ce au smerenia, ca tăind încremenirile trufiei să

73. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epist. 13*, P.G. 91, col. 532 B.

devină mulţumitori lui Dumnezeu şi uşor accesibili oamenilor"[74].

În felul acesta chenoza Fiului lui Dumnezeu are şi efectul de a desfiinţa din firea omenească dezordinile egoiste ale mâniei şi ale poftei, de a o deprinde cu smerenia, cu blândeţea şi cu delicateţea prin care se pot restabili armonia, respectul şi comunicativitatea între oameni. Prin smerenia Lui, Cuvântul lui Dumnezeu Şi-a însuşit o delicată accesibilitate în raport cu ei, dar manifestând-o aceasta prin firea omenească, a sădit şi în ea această delicată accesibilitate, realizând o adevărată restabilire a ei, căci a înlăturat violenţa şi grosolănia egoistă ce se manifestă în pofte exagerate care nu ştiu de alţii şi în dezlănţuiri de mânie şi în atitudini de orgoliu care îi tratează pe ceilalţi ca pe nişte obiecte. Dar această restabilire a omenescului adevărat, sau această dezvoltare a lui coincide şi cu acordul voii noastre cu voia lui Dumnezeu care iubeşte armonia între toţi. Această stare s-a realizat deplin în Hristos prin smerenie. Şi din puterea Lui luăm şi noi putere în acest sens[75].

74. Idem, *Epist. 13, către Petru Ilustrul*, P.G. 91, col. 509-512.

75. Karl Barth face asupra chenozei următoarele reflexiuni, pe care şi le însuşeşte şi Hans Urs von Balthasar, întrucât ea confirmă hristologia Calcedonului, amândoi socotind că în coborârea Sa, Dumnezeu nu Se dezbracă de Dumnezeire, ci o confirmă: "Astfel, coborârea lui Dumnezeu este înălţarea omului: coborârea lui Dumnezeu este onoarea Lui supremă, pentru că tocmai această coborâre confirmă şi demonstrează fiinţa Sa dumnezeiască; şi înălţarea omului, ca operă a harului dumnezeiesc, constă tocmai în punerea în evidenţă a adevăratei Sale umanităţi. Totul se întemeiază pe faptul că Dumnezeu care lucrează astfel Se confirmă şi Se reveleează ca Cel ce este concret dumnezeieşte liber, adică, Cel ce iubeşte libertatea Sa" (*Dogmatik*, IV, 1, p. 139-142). "El Se manifestă ca suveran, ca mai mare, mai bogat decât Îl cugetasem". (*Op. cit.*, p. 194-196, la H. U. v. Balthasar, *Le Mystère Pascal*, Ed. du Cerf, 1972, p. 79).

Filozoful francez Alain pune accentul pe spirit ca opus puterii, prin libertate: "Priviţi iarăşi copilul. Această slăbiciune a lui Dumnezeu. Această slăbiciune, care are nevoie de toţi, e Dumnezeu... Copilul nu

Ca să legăm aceste virtuţi de manifestarea puterii dumnezeieşti, menţionăm că această putere se arată în faptul că pătimirile şi afectele de mânie şi de poftă sunt ţinute de cel smerit şi blând, prin răbdare, mereu în frâul voinţei, în care se activează deplin persoana. Ele niciodată nu scapă de sub puterea voinţei. În felul acesta smerenia şi blândeţea dacă nu sunt încă expresia unei depline consolidări în libertate, sunt în orice caz un drum statornic spre libertate. Hristos, personalizând deplin firea omenească, a scăpat-o de sub imperiul pornirilor mâniei şi poftei care se manifestă ca nişte porniri automate. El a arătat prin aceasta că firea omenească poate scăpa de sub imperiul acestei necesităţi. El a coborât la cele omeneşti, dar a coborât prin voinţă şi le-a suportat prin voinţă, prin voinţa dumnezeiască, dar şi prin voinţa omenească întărită de cea dumnezeiască. Propriu-zis pătimirea care robeşte este o cădere din fire. Prin pătimirea curată acceptată cu voinţa, omul e restabilit în firea lui autentică, creată pentru libertate. "Există o frică conformă firii şi o frică contrară firii. Frica conformă firii este o *putere*, prin care cineva se fereşte (din faţa pericolului); cea contrară firii este o ferire neraţională. Cea contrară firii, ca provenită din gânduri care ne trădează, nu a admis-o Domnul; cea potrivită firii, ca una ce arată puterea de apărare aflată în firea celui ce există, a primit-o de bunăvoie pentru noi Cel Preabun. Căci în Domnul nu premerg cele naturale voinţei, ci, flămânzind cu adevărat şi însetând, n-a flămânzit şi n-a însetat în modul nostru, ci în cel mai presus de noi, adică de bunăvoie; având astfel cu adevărat şi teama, nu a avut teama ca noi, ci mai presus de noi. În general spunând, ceea ce e natural la Hristos

plăteşte. E o altă putere aici. E puterea Celui ce dă tot, a Celui ce Se dă pe Sine Însuşi, a Celui ce renunţă la orice putere faţă de alţii, fără să ceară nimic în schimb. El obligă chiar prin aceasta mai mult ca orice cerere, ca orice silă". (La H. U. v. Balthasar, *op. cit.*, p. 611).

avea unit cu rațiunea Sa modul mai presus de fire, ca să se adeverească și firea rațiunii și iconomia modului"[76].

Dar suportarea celor ale firii într-un mod mai presus de necesitatea firii este din nou o formă a colaborării sau a comunicării însușirilor celor două firi. Și ea se realizează numai în Persoană și prin Persoană, ca formă de actualizare a voinței celor două firi, ca subiect care supune voința părții Sale inferioare, voinței părții celei superioare și o imprimă pe prima de ultima, fără să o suprime pe cea inferioară. Restauraferioară. Restaurarea și desăvane este o operă a Persoanei, a Celei mai înalte Persoane, Care S-a făcut subiectul ei.

c. **Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu**

α) *Cel ce Se naște din Fecioara ca om e Dumnezeu.* Biserica a considerat totdeauna pe Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu, căci în aceasta se implică mărturisirea că Cel ce S-a născut din ea nu e o persoană omenească deosebită de cea dumnezeiască, ci Însuși Fiul lui Dumnezeu S-a născut din ea, după firea Sa omenească. Niciodată nu se naște o fire, ci un ipostas, care în ordinea omenească este o persoană, dacă firea nu vine la subzistență reală decât ca persoană. Persoana care Se naște din Fecioara Maria este identică cu Persoana Cuvântului dumnezeiesc, Care prin Întrupare Se face și persoana firii omenești.

Leonțiu de Bizanț folosește un alt argument pentru unitatea Persoanei care Se naște din Fecioara Maria, deci pentru faptul că această Persoană este Dumnezeu-Cuvântul: unicitatea Persoanei manifestată în toată multiplicitatea actelor Ei, în orice amănunt al manifestărilor Ei. "Corespunzător dominării părții dumnezeiești și urmând cu evlavie Sfintei Scripturi, numim Dumnezeu pe întregul Hristos, mai

76. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disput. cum Pyrrho*, P.G. 91, col. 297-309.

ales pentru că trăsătura cea mai proprie a lui Dumnezeu o observăm în El întreg, şi nu numai într-o parte. Aceasta este nepătimirea. Pe lângă aceea toată fapta vrednică de Dumnezeu o cunoaştem în El întreg"[77].

Din Fecioara Maria Se naşte deci Fiul lui Dumnezeu însuşi, ca persoană a firii omeneşti. A respinge calitatea aceasta a Fecioarei Maria înseamnă a respinge întruparea Fiului lui Dumnezeu, a contesta că Fiul lui Dumnezeu însuşi S-a făcut om, a nega că Iisus Hristos este Însuşi Fiul lui Dumnezeu cel întrupat pentru un dialog etern cu noi, făcându-Se în acest scop şi persoană omenească. A nega că Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu înseamnă a nega că Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul ei, deci Fiul omului. De ce a pus Iisus Hristos atâta accent pe numirea Sa de Fiul omului? Dacă era numai om, aceasta era de la sine înţeles. El a insistat să Se numească Fiul omului, pentru a arăta că, deşi e Dumnezeu, S-a făcut cu adevărat Fiul omului El însuşi. Numai întrucât Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Fecioarei, El S-a făcut Fiul omului şi Fratele oamenilor şi prin aceasta i-a făcut pe oameni fii ai lui Dumnezeu, prin har. Numai aşa Însuşi Fiul lui Dumnezeu S-a împărtăşit de pătimirile noastre şi de moartea noastră şi prin aceasta le-a biruit. Numai aşa a îndumnezeit firea omenească.

De aceea Sfântul Chiril din Alexandria a unit lupta împotriva lui Nestorie pentru o unică persoană în Hristos cu lupta pentru calitatea Fecioarei Maria de Născătoare de Dumnezeu, precum acela întărea teoria lui despre cele două persoane, cu negarea acestui atribut pe seama Sfintei Fecioare, recunoscându-i numai numele de Născătoare de om sau de Hristos[78].

77. *Adv. Nestor.*, P. G. 86, 1, col. 1705.

78. Într-una din cele 12 anatematisme ale sale împotriva lui Nestorie, Sfântul Chiril spune: "Dacă cineva nu vrea să mărturisească că Emanuel este Dumnezeu adevărat şi că deci Sfânta Fecioară este Năs-

Urmând Sfântului Chiril, Leonțiu de Bizanț a luptat de asemenea împotriva nestorienilor pentru calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Fecioarei Maria[79].

Dar încă înainte de Sfântul Chiril, Sfântul Grigorie de Nazianz spunea: "Dacă cineva nu crede că Sfânta Maria este Născătoare de Dumnezeu, e despărțit de Dumnezeu". După el, de aceasta depinde mântuirea noastră[80].

Dacă Fiul lui Dumnezeu a dat la început existență omului, adresându-i-Se ca unui alter-ego al subiectului Său, acum Se face El însuși un astfel de subiect; dar aceasta nu înseamnă că încetează de a fi El însuși și subiectul creator. El vrea să treacă în dialogul cu oamenii de la poziția de partener din afara ordinii lor, în ordinea lor. În scopul acesta El nu Se mai poate folosi de persoanele umane care se nasc unele din altele. El Își produce Sieși din Fecioara Maria o natură omenească proprie, ca subiect uman. El însuși Se naște ca om. Acesta e nu numai un act nou, ci și un început cu totul nou, care se produce în istoria umanității. Acest început nou nu se putea produce din inițiativa umană, ci din cea dumnezeiască[81].

Un alt subiect uman, născut pe cale obișnuită din bărbat și femeie, n-ar fi împlinit planul Fiului lui Dumnezeu de a Se face El însuși subiect uman în dialogul cu oamenii, fără a înceta să rămână în același timp Fiul lui Dumnezeu. O naștere, din autonomia umană, adică printr-o pereche

cătoare de Dumnezeu, întrucât a născut în trup pe Cuvântul lui Dumnezeu făcut trup (cum s-a scris "Cuvântul trup S-a făcut"), să fie anatema" (P.G. 77, col. 119). Aceste anatematisme au fost incluse în hotărârile Sinodului III ecumenic din Efes.

79. *Adv. Nestorianos*, libr. IV, P.G., 86, 1, col. 1649-1722.

80. *Epist. 101 către Calcedoniu, contra lui Apolinarie.*

81. În aceasta vede Karl Barth semnificația nașterii Fiului lui Dumnezeu, ca om, din Fecioară. "Die Jungfrauengeburt bezeichnet dies dass Gott am Anfang steht, wo wirkliche Offenbarung stattfindet. Gott und nicht die willkürliche Klugheit, Tüchtigkeit oder Frömmigkeit eines Menschen" (*Dogmatik*, I Band, II Halbband, Zollikon, 1938, p. 199-201).

umană, suficientă pentru a aduce la existenţă o altă persoană umană din puterile imanente omeneşti, n-ar fi introdus în şirul persoanelor umane o persoană care să fie în acelaşi timp o persoană dumnezeiască. Naşterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară a ţinut seama de neputinţa imanenţei umane de a se mântui prin ea însăşi, de a sparge în sus orizontul închis al umanului supus repetiţiei şi morţii, de a încadra pe toţi cei ce se nasc din Hristos după har în şirul celor "născuţi" din Dumnezeu.

Din acest punct de vedere naşterea lui Dumnezeu-Cuvântul ca om este o naştere unică, neavând nimic din naşterea celorlalţi oameni. "Nici prima Lui naştere "din Tatăl", nici a doua nu a avut ceva comun cu a altcuiva"[82]. Ea nu e o naştere din necesitatea firii, ci din bunăvoirea lui Dumnezeu[82 bis]. Se naşte subiectul divin liber şi ca om, nu e născut un om din rânduiala naturii. De altfel, chiar persoana umană nu e numai născută ca un obiect, ci se şi naşte, sau se naşte propriu-zis ca subiect, având din prima clipă acest rol activ în formarea naturii sale, în formarea sa ca om. Propriu-zis subiectul uman îşi are explicaţia apariţiei ca suport al naturii sale umane, sau natura umană îşi are explicarea apariţiei cu suportul ei în ea însăşi, în suportul sau în ipostasul mai adânc al Cuvântului dumnezeiesc, ca al cărui chip şi partener de dialog se constituie din prima clipă, la chemarea lui Dumnezeu-Cuvântul. Dar în Hristos, Cuvântul Însuşi Se face nemijlocit ipostasul naturii umane. În Hristos El Se cheamă pe Sine Însuşi în existenţă ca om. Ipostasul mai adânc al ipostasurilor umane se face de astă dată în mod nemijlocit ipostasul naturii Sale umane. În felul acesta naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om depăşeşte şi mai mult posibilităţile firii. Faptul acestei naşteri minunate nu e un fapt de natură, ci un fapt al copleşirii naturii de

82. Leonţiu de Bizanţ, *Adv. Nestorianos*, libr. IV, P.G. 86, 1, col. 1669 B.

82 bis. *Ibidem*, col. 1709.

către Duhul dumnezeiesc, într-un mod cu mult mai deplin decât în naşterea celorlalţi oameni. De aceea în Evanghelii şi în Simbolurile de credinţă ale Bisericii primare se atribuie un rol decisiv Duhului Sfânt în zămislirea şi naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om. Omul se constituie în mod deplin încă de la începutul existenţei sale prin suflarea de viaţă a lui Dumnezeu, adică prin Duhul Sfânt. Cu atât mai mult Se constituie acum Cuvântul lui Dumnezeu ca om prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt. Prin lucrarea Duhului Sfânt omul se constituie ca subiect, prin care se afirmă spiritul, ca un factor superior faţă de natură, deci nu ca obiect; prin lucrarea Duhului Sfânt omul e chemat la un dialog cu Logosul. În Hristos omul află împlinirea supremă în identitatea sa, ca subiect, cu Logosul, ca subiect divin, prin prezenţa Duhului Însuşi ca persoană.

Sfinţii Părinţi observă că dacă la început Dumnezeu a putut lua El Însuşi numai din Adam un alt subiect uman, de ce n-ar fi putut lua acum numai dintr-o femeie, El însuşi, nu un subiect uman, ci numai o natură umană pentru Sine ca subiect? Dar dacă atunci a luat într-o clipă un subiect uman din Adam - căci omului îi trebuia de la început un partener de dialog -, acum Dumnezeu-Cuvântul parcurge întregul proces de formare a naturii Sale, de formare a Sa ca om, ca un nou partener de dialog al omului, pentru a parcurge de la început întregul drum al omului, cu excepţia iniţiativei umane a naşterii, care n-ar fi putut forma decât un alt subiect uman din şirul imanent uman. Sfântul Maxim Mărturisitorul observă că prin acest mod nou de naştere, nu numai Dumnezeu acceptă o temporalitate, care nu contrazice eternitatea Sa, ci şi natura umană e restabilită în starea sa originară, fiind copleşită de Duhul dumnezeiesc prin fortificarea spiritului uman. Căci Hristos ca om vine la existenţă asemenea lui Adam, printr-un act de creaţie dumnezeiască, deci nepătat de păcatul voluptăţii. Dar pe de altă parte,

Hristos rămâne în continuitate şi cu succesorii lui Adam veniţi la existenţă prin naşterea naturală.

β) *Lucrarea Duhului Sfânt în naşterea Fiului lui Dumnezeu ca om.* Lucrarea Duhului Sfânt nu e în cazul lui Hristos numai o suflare de-viaţă-făcătoare ca la creaţia primului om, când prin aceasta omul, ca chip al Logosului şi ca partener al dialogului cu El, devine subiect printr-o întărire a lui în temeiul dumnezeiesc al existenţei, sau în Cuvântul dumnezeiesc, fapt care la început a avut numai caracterul unui har, al unei legături intime cu Dumnezeu, în care stătea şi puterea de întărire personală a lui. De astă dată prin lucrarea Duhului Sfânt firea umană se ipostaziază în Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu. În cazul urmaşilor lui Adam lucrarea Duhului Sfânt la naşterea şi în viaţa lor are ca efect numai înfiinţarea şi întărirea lor ca persoane proprii, ca parteneri ai dialogului cu Logosul. În cazul lui Hristos, Însuşi Fiul lui Dumnezeu Se face subiectul firii umane prin lucrarea Duhului Sfânt. La constituirea lui Hristos, Duhul dumnezeiesc ca suflare de viaţă nu Se mai comunică numai cu măsură, ci în întregime, şi nu mai întâlneşte în înfiinţarea sufletului sau întregului om ca chip al lui Hristos o iniţiativă umană, care poartă în ea şi pata voluptăţii. Acum lucrează singur Duhul Sfânt şi în plinătatea lucrării Sale. De aceea plinătatea aceasta a Duhului lucrând din Cuvântul lui Dumnezeu Care Se face om, are un efect cu mult mai mare decât constituirea şi întărirea omului ca ipostas propriu.

Suflarea Duhului nu mai are ca efect în cazul lui Hristos numai întemeierea unui dialog între om şi Cuvântul ca între două subiecte din planuri inegale, ci Hristos însuşi Se face un partener uman al dialogului cu Dumnezeu, rămânând în acelaşi timp şi partenerul divin al acestui dialog. Dacă în cazul celorlalţi oameni firea umană se constituie ea însăşi ca ipostas propriu într-o legătură cu Ipostasul Cuvântului, în cazul lui Hristos firea umană primeşte ca temei ipostatic direct, sau ca mod al subzistenţei ei, pe Dumnezeu-Cuvân-

tul. Ea nu este întărită numai într-o legătură cu Cuvântul dumnezeiesc ca şi cu un ipostas deosebit, ci e primită în unitatea ipostatică a Cuvântului dumnezeiesc. Dialogul omului cu Dumnezeu e preluat de Fiul lui Dumnezeu însuşi.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune numai că dacă suflul dumnezeiesc care produce sufletul în ceilalţi oameni nu-i dă acestuia puterea de a forma corpul din primul moment în complexitatea sa virtuală fără sămânţa bărbatului, suflul incomparabil mai puternic care a produs sufletul uman al lui Hristos i-a dat acestuia puterea de a forma trupul fără sămânţa bărbatului, ba şi puterea de a imprima trupului o puritate totală, lipsind de la zămislirea lui pata voluptăţii[83]. Dar acest suflu cu mult mai puternic al Duhului se datoreşte faptului că Însuşi Duhul ca persoană produce această suflare, iar Duhul e sălăşluit în Ipostasul Cuvântului. Prin aceasta Însuşi Cuvântul înfiinţează prin Duhul sufletul unit cu Sine drept ipostas al Său. De aceea însuşi Ipostasul Cuvântului Îşi formează împreună cu Duhul Sfânt, prin suflet, trupul.

Dacă Leonţiu de Bizanţ atribuie Duhului însăşi formarea trupului, aceasta nu înseamnă că formarea aceasta nu se face şi prin suflet. De fapt, aşa cum la început Duhul care Se purta deasupra apelor a dat formă plasticizată raţiunilor Cuvântului sau chipurilor lor, aducând la existenţă lucrurile, nu fără voia şi împreuna-lucrare a Cuvântului, iar sufletul ca raţiune subiectivă legată de raţiunea obiectivă a trupului, e şi el pus în lucrarea sa de formare a trupului de către Duhul, tot aşa e de înţeles că Duhul prin lucrarea Sa mai deplină la constituirea lui Hristos ca om, efectuând şi unirea Ipostasului Cuvântului cu sufletul şi cu trupul, realizează împreună cu Logosul existenţa şi încadrarea sufletului şi a trupului în Ipostasul Logosului, acordând şi sufletului un rol în formarea trupului. Duhul e ultimul factor care

83. *Ambigua*, P. G. 91, col. 1341.

formează materia ca plasticizare a raţiunii, organizează în unităţi proprii, deci face aceasta şi cu corpul şi, într-o măsură deplină, cu corpul lui Hristos; şi tot Duhul sporeşte prezenţa spiritului în corp, deci şi prezenţa şi lucrarea Sa personală în trupul lui Hristos. De aceea El are un rol hotărâtor şi în învierea trupului lui Hristos şi în umplerea Lui deplină de Duhul.

Leonţiu de Bizanţ zice: "Trupul îşi ia fiinţă (ἡ οὐσίωσις) din Duhul Sfânt, prin lucrarea Lui creatoare, iar din Născătoarea de Dumnezeu a luat materia substanţei lui; iar Cuvântul S-a sălăşluit în templul creat de Duhul Sfânt de la prima lui configurare, neaşteptând desăvârşirea templului, ci de la primul început al negrăitei iconomii (întrupări), unindu-Se cu laboratorul firii, S-a îmbrăcat în zidirea Sa. Căci nu s-a format întâi trupul, ca să intre după aceea în el din afară, ci El însuşi îmbrăcându-Se în el, imprimă în Sine chipul nostru"[84]. Deci Duhul şi Cuvântul lucrează împreună de la început; Duhul nu creează un trup în sine, ci trupul la a cărui formare lucrează Duhul e trupul pe care Şi-l formează totodată Cuvântul prin imprimarea Sa în el, ca fiind ipostas al lui. Duhul îi dă viaţa, Cuvântul îi dă specificul de trup al Său, îi dă identitatea personală, prin încadrarea lui în Sine însuşi ca ipostas al lui.

Am menţionat însă că Hristos rămâne şi într-o continuitate de natură cu succesorii lui Adam. De aceea nu-Şi creează firea Sa omenească din nimic ca la începutul creaţiei, ci din Fecioara Maria. Hristos Îşi asumă astfel firea urmaşilor lui Adam pentru a o înnoi dinlăuntru. Prin aceasta, dă totodată o apreciere pozitivă modului lor de venire la existenţă prin naştere. El nu înlătură această naştere a celorlalţi oameni, ci, odată veniţi la existenţă, îi purifică de ceea ce s-a adăugat ca păcat la ea.

84. *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, 1, col. 1343 A.

Iisus uneşte astfel, prin modul Său de venire la existenţă ca om, modul venirii la existenţă prin creaţie cu modul de venire la existenţă prin naştere. Într-un fel şi urmaşii lui Adam uneau modul venirii la existenţă prin naştere cu modul venirii la existenţă prin creaţie. Căci toţi se năşteau în temeiul creaţiei protopărinţilor şi pe lângă aceia toţi primeau sufletul ca chip al Cuvântului prin suflarea de viaţă a lui Dumnezeu, adică prin comunicarea Duhului Sfânt. Iar odată cu sufletul primeau şi punerea lor în legătură cu Dumnezeu, în relaţie dialogică cu Dumnezeu-Cuvântul.

De la Adam prin creaţie şi din suflarea deplină a Duhului ca persoană, Hristos ia "chipul lui Dumnezeu", sau chipul Său; de la urmaşii lui Adam, prin naştere, ia afectele ireproşabile şi coruptibilitatea de pe urma păcatului, dar nu şi păcatul, pentru că naşterea Lui e unită mai strâns cu creaţia lui Adam şi cu lucrarea Duhului Sfânt, iar Adam n-a adus prin această origine de la Dumnezeu păcatul.

Această naştere deosebită a lui Hristos a fost explicată în paginile anterioare prin lucrarea deosebită ce am văzut că a avut-o Duhul în zămislirea şi naşterea Fiului ca om.

γ) *Maica Domnului naşte pe Fiul lui Dumnezeu ca om, în chip feciorelnic.* Dar Duhul Sfânt, lucrând în felul acesta, sau contribuind ca persoană la realizarea actului prin care Fiul lui Dumnezeu Se face ipostas al firii omeneşti, lucrează şi asupra celei ce se face prin aceasta Maica Lui, aşa cum lucrează şi Cuvântul însuşi, Care Îşi formează firea omenească din ea tot ca persoană. Dar eficienţa Duhului asupra cuiva e în proporţie cu puritatea, sau cu disponibilitatea celui asupra căruia Duhul lucrează. Căci puritatea înseamnă disponibilitate nemicşorată pentru Dumnezeu, înseamnă angajarea integrală în dialogul cu Dumnezeu, în rolul celui ce răspunde şi se dăruieşte. Maica Domnului se dăruieşte deplin Cuvântului, nu numai prin Cuvânt, ci prin punerea sa integrală la dispoziţia Lui. Duhul poate copleşi astfel în ea deplin legea naturală a naşterii. Cine se predă voluptăţii nu e pur, nu e disponibil în mod integral pentru

Dumnezeu, pentru Cuvântul, nu e într-o stare de luciditate spirituală şi de responsabilitate în faţa lui Dumnezeu. În acesta puterea Duhului nu poate copleşi legea naturală a naşterii. Cuvântul lui Dumnezeu nu-Şi poate forma El însuşi, în mod suveran, trupul Său; ci în acest caz trupul se formează prin legea naturii şi e imprimat de voluptatea de la începutul formării lui. Ipostasul Cuvântului nu-Şi poate împropria deplin trupul ce se formează astfel şi acesta nu-şi găseşte împlinirea supremă sau personalizarea deplină în Ipostasul Cuvântului, ci rămîne în parte neliber, nedeplin personalizat, nedeplin disponibil pentru spirit.

Cine nu face din partea sa totul pentru puritate, nu poate fi sfinţit de Duhul şi copleşit de El. Cine nu se dăruieşte integral lui Dumnezeu, într-o deplină eliberare de pasiuni, nu-L poate primi integral pe Dumnezeu ca persoană pentru a-şi afla în El personalizarea deplină. Leonţiu de Bizanţ observă că şi mamele altor prooroci au fost sfinţite de Duhul şi, prin aceasta, şi proorocii ce se aflau în pântecele lor (Ieremia, Ioan Botezătorul etc.). "Dar numai Născătoarea de Dumnezeu este în particular cea care a avut pe Duhul însuşi, umbrind-o şi sălăşluit în ea, şi L-a născut pe Cel conceput ca ipostas al trupului luat din ea. Căci nu a născut pe cineva sfinţit, ci pe Sfântul care, născându-Se din ea, a şi sfinţit-o"[85].

Coborând ca ipostas El însuşi în ea şi începând să-Şi formeze trupul din ea, cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt întreg ca persoană, trupul ei, ţinut de ea în puritatea fecioriei până atunci, în puritatea totalei disponibilităţi pentru Dumnezeu, e curăţit şi de păcatul strămoşesc, pentru ca Ipostasul dumnezeiesc să nu ia trupul Său dintr-un trup care se afla încă sub acest păcat şi sub legea naturală a naşterii în voluptate.

85. *Adv. Nestorianos*, P.G. 86, 1, col. 1720 D.

Iată de ce Maica Celui ce Şi-a format firea omenească din ea şi cea asupra căreia El a putut lucra pentru ipostazierea firii omeneşti ce se forma în ea, în Sine, ca în Dumnezeu-Cuvântul, trebuia să fie fecioară înainte de zămislire, la zămislire şi la naştere. Calitatea Mariei de Născătoare de Dumnezeu şi fecioria ei ţin împreună. Iar dacă s-a petrecut cu ea o astfel de minune, nu se putea ca ea să nu rămână şi după aceea total dăruită lui Dumnezeu, adică fecioară. Cea care L-a ţinut în braţe pe Fiul lui Dumnezeu ca om şi se împărtăşea de puritatea Lui, cum s-a împărtăşit de eliberarea de păcatul strămoşesc în momentul sălăşluirii Lui în ea, la zămislirea Lui ca om, nu se putea să nu rămână fecioară.

Dacă Fecioara Maria a putut aduce prin puritatea ei o contribuţie la întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, la asumarea firii umane, în El ca ipostas al ei, aceasta se datoreşte faptului că ea singură a dus la împlinire o putere pe care Dumnezeu de la început "a sădit-o în om împotriva păcatului"[86]. Prin aceasta "ea a acoperit toată răutatea oamenilor şi i-a arătat pe oameni vrednici de unirea cu Dumnezeu şi pământul vrednic de petrecerea lui Dumnezeu pe el"[87]. Păcatul strămoşesc îl avea şi ea, dar în ea şi prin ea "omul... cu multă vigoare a arătat puterea sădită în el împotriva păcatului, ocolind, prin cuget treaz şi prin hotărâre dreaptă şi prin mărimea înţelepciunii, tot păcatul de la început până la sfârşit"[88]. "Prin frumuseţea ei a arătat lui Dumnezeu frumuseţea comună a firii"[89] şi "L-a mişcat spre iubirea oamenilor"[90]. Propriu-zis, ea s-a deschis deplin lui Dumnezeu şi prin aceasta era unită cu El, încă înainte ca El

86. Sfântul Nicolae Cabasila, la P. Nellas, *Maica lui Dumnezeu*, (Ἡ θεομήτωρ), *Trei cuvântări despre Maica lui Dumnezeu*, Atena, 1969, 1974 (ed. 2), p. 62, 64, 66.
87. *Ibidem*, p. 180.
88. *Ibidem*, p. 102, 62.
89. *Ibidem*, p. 124.
90. *Ibidem*, p. 184.

să desăvârşească unirea Lui cu ea prin formarea firii Sale din firea ei. "Pe Acela, pe Care mai târziu avea să-L îmbrace cu trup din trupul ei şi astfel să-L înfăţişeze ochilor tuturor, L-a desemnat în ea prin faptele ei"[91]. La "plinirea vremii", de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel, a contribuit şi umanitatea prin ea, făcându-se aptă pentru această inserare a lui Dumnezeu în rândul persoanelor umane, prin asumarea firii noastre în Ipostasul Său, în vederea îndumnezeirii ei.

Totuşi naşterea Lui din femeie la această "plinire a vremii" s-a făcut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea (cf. Gal. 4, 5-6). Adică Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om nu numai prin creaţie, ci şi prin naştere, luând prin aceasta din firea noastră afectele şi coruptibilitatea de pe urma păcatului, dar fără de păcat. Aceasta L-a pus sub legea acestor urmări, ca să le biruiască şi ca să scape astfel pe toţi fraţii Săi de sub lege, sau să-i facă din robii legii, fiii liberi ai lui Dumnezeu. În felul acesta a făcut din chenoza acceptării pătimirilor mijloc de eliberare de ele, de îndumnezeire şi de înfiere a noastră.

În sensul acesta, respingând afirmaţia nestorienilor că Hristos a fost dus după 40 de zile de la naştere la templu pentru curăţirea Lui, după lege, întrucât era simplu om, Leonţiu de Bizanţ declară că nu El avea trebuinţă de împlinirea acestei legi, ci fraţii Săi, pe care îi reprezenta. Căci El însuşi era adevărata curăţire a păcatului şi El a luat puterea legii. "Căci pentru neputinţa legii, care era slabă prin trup, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său în asemănarea trupului păcatului; şi nu numai a desfiinţat, ci a şi osândit păcatul în trupul Său. Având deci tăria curăţiei în trupul Său împletit cu Dumnezeu, Hristos împlineşte toate dreptăţile legii trupeşte, ca să elibereze firea trupului de osânda legii şi de blestem şi să-l arate vrednic de vieţuirea duhovnicească pe care i-a dăruit-o". Hristos împlineşte legea şi scapă de ea,

91. *Ibidem*, p. 86-88.

ca urmare dureroasă, supunându-Se ei prin chenoză, deci și prin naștere într-un trup supus afectelor și coruptibilității. Căci El nu vrea să înlăture ceea ce vrea în esență legea, adică împlinirea voii lui Dumnezeu și a rânduielii așezate de Dumnezeu în fire, ca să scape în mod artificial și neorganic de legea ca urmare dureroasă a acelei neîmpliniri. Ci vrea să scape de acea urmare dureroasă reprezentată de lege, prin împlinirea a ceea ce vrea Dumnezeu prin ea. Numai prin această împlinire a legii se scapă în realitate de legea ca urmare dureroasă a neîmplinirii ei. Hristos, zice Leonțiu, n-a căutat să împlinească o lege pe care nu ar fi împlinit-o înainte și pe care în asemenea caz nici n-ar fi putut-o împlini din pricina acelei slăbiciuni a trupului, care în această ipoteză L-ar fi făcut să o calce înainte.

"Dacă împlinește cele ale legii fără să aibă nevoie (căci drepții n-au nevoie de pocăință), evident că face aceasta pentru a împlini toată dreptatea iconomiei Lui după trup, ca să arate prin însăși împlinirea legii dumnezeirea Lui; odată ce firea trupească era lipsită de puterea spre împlinirea ei, numai firea dumnezeiască putea să o împlinească pe aceasta deplin"[92]. Evident că nu e aici vorba de o împlinire a legii în sensul unei satisfaceri externe aduse lui Dumnezeu, ci de împlinirea voii lui Dumnezeu și a cerințelor firii omenești printr-o viață care readuce firea la starea ei adevărată prin unirea cu Dumnezeu.

În felul acesta, între chenoza Fiului lui Dumnezeu și întruparea Lui sau calitatea Fecioarei Maria de Născătoare de Dumnezeu e o legătură internă, ca de altfel între toate implicațiile Întrupării sau ale uniunii celor două firi într-un ipostas. Leonțiu de Bizanț leagă strîns de nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioara Maria, sau de calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, chenoza Lui și îndumnezeirea firii Sale omenești. Numai pentru că Cel ce S-a Născut din Fecioara

92. Leonțiu de Bizanț, *Adv. Nestor.*, P.G. 86, 1, col. 1717-1720.

a fost Dumnezeu, a primit El însuşi pătimirile omeneşti, biruindu-le, şi a putut învia. În privinţa Învierii el spune: *ceilalţi morţi nu pot învia, pentru că în ei nu mai e nici o putere după moarte.* "Cum, dacă, după voi (nestorienilor), a fost mort în chip identic cu ceilalţi, a ridicat în trei zile templul Său?". Iar în privinţa chenozei spune iarăşi: "Noi spunem că în unirea ipostatică a Cuvântului cu trupul, făcându-se de la început în trupul Fecioarei, a fost totuşi bunăvoinţa Cuvântului de a-Şi face săracă în toată vieţuirea Lui cu trupul mărirea Sa naturală (dumnezeiască), pentru ca nu prin răpire sau pe nedrept să-Şi înalţe la dreptate prin vieţuire neprihănita omenitate unită cu El, după moartea trupului"[93].

d. **Lipsa de păcat a Mântuitorului**. Păcatul e o închidere a omului faţă de Dumnezeu (ca sursă infinită de putere), o voinţă de a nu mai ţine seama de El, de a uita de El; e o duşmănie faţă de El. Dar păcatul e o închidere şi către semeni. Iar dacă persoana e un factor în relaţie, în deschidere, şi tot în aceasta stă, în cazul omului, omenia lui, păcatul înseamnă o slăbire a caracterului personal sau ipostatic al omului, o slăbire a umanităţii lui iubitoare.

În Iisus Hristos nu poate exista păcatul pentru că în El nu e un ipostas uman care să se poată închide faţă de Dumnezeu cel personal. Firea Lui umană îşi are subzistenţa reală, deci actualizarea concretă, în Ipostasul Cuvântului. De aceea, Cuvântul dumnezeiesc, ipostaziind în Sine firea noastră, "curăţind-o pe aceasta chiar prin asumare de toată întinăciunea, a îndumnezeit firea întreagă prin întrupare". El pune firea noastră prin însuşi acest fapt în deplinătatea libertăţii de patimile păcătoase şi în actualitatea puterilor ei[94].

Umanitatea lui Hristos e complet deschisă Tatălui şi Duhului Sfânt. Participă la comuniunea desăvârşită a Fiului cu

93. *Ibidem*, col. 1724.
94. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opusc. theol. et polem.*, P.G. 91, 157.

Tatăl şi cu Duhul. Ea nu poate manifesta o "duşmănie" faţă de Dumnezeu, căci Ipostasul ei e Fiul lui Dumnezeu însuşi. Dar nu se poate închide nici semenilor, pentru că Ipostasul divin în care subzistă real nu are nici "duşmănie" faţă de oameni, nici o voinţă de a se afirma împotriva lor, nici o teamă de strâmtorare din partea lor. Dumnezeu este prin excelenţă iubitor faţă de făpturile Sale. Una din implicaţiile uniunii ipostatice este că firea umană nesubzistând într-un ipostas uman propriu, nu se pune nici problema unei afirmări a ei în competiţie cu celelalte ipostasuri umane. Prin Ipostasul divin în care este cuprinsă, firea Lui omenească e deschisă tuturor semenilor Lui întru umanitate.

Iisus Hristos nu numai că n-a săvârşit păcate personale, sau acte contrare lui Dumnezeu şi semenilor, dar nu a venit în existenţă nici cu păcatul strămoşesc. El nu a fost ca om rezultatul unui act de voluptate, în care se manifestă starea de cădere a speciei umane sub necesitatea acestui mod de înmulţire, de care nu pot scăpa nici cei ce sunt curăţiţi de păcatul strămoşesc. El a fost rezultatul propriei iniţiative, liberă de orice necesitate, manifestată printr-o astfel de voluptate. De aceea libertatea lui Iisus de păcatul strămoşesc rezultă din faptul că El Se naşte ca om prin iniţiativa pe care o are ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu, prin faptul că Cel ce Se naşte ca om din Fecioara Maria este Dumnezeu, sau prin faptul că ea este Născătoare de Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă că Se naşte pe cale supranaturală, fără iniţiativa vreunei perechi de oameni. Căci acestea ţin împreună. Dar se poate spune şi invers: din faptul că Hristos a fost fără păcat, rezultă că El a fost Dumnezeu întrupat. Căci numai Dumnezeu este fără păcat în sensul radical, că nici nu poate păcătui. De aceea a fost de trebuinţă ca Însuşi Fiul lui Dumnezeu să Se întrupeze, pentru ca să se împărtăşească şi trupul Lui de lipsa Lui de păcat, sau de neputinţa păcătuirii Lui. Leonţiu de Bizanţ afirmă aceasta cu putere faţă de concepţia nestoriană că toţi cei ce se află

sub stăpânirea lui Dumnezeu se pot elibera de păcat prin simpla împlinire a legii. Leonţiu de Bizanţ observă că în cazul acesta "toţi am fi nepăcătoşi şi diavolul însuşi şi toţi am păzi legea, pentru că toţi ne aflăm sub stăpânirea lui Dumnezeu". Dar în realitate "trupul aparţinând păcatului, deci neputându-se prin fire îndreptăţi şi supune legii lui Dumnezeu, nu putea să se îndreptăţească şi să împlinească legea lui Dumnezeu decât prin împărtăşirea de firea nepăcătoasă, care este numai cea dumnezeiască"[95].

S-ar spune că avem aici un pesimism antropologic, asemenea celui protestant. Dar pe când acolo omul e iertat fără să fie transformat, aici se crede în ridicarea reală a omenescului din păcat, prin împărtăşirea de nepăcătoşenia dumnezeiască. Avem aici o viziune fundamentală a Sfinţilor Părinţi, aplicată la tema nepăcătuirii, după care firea dumnezeiască se uneşte cu cea omenească în Persoana lui Hristos, pentru ca cea omenească să participe la cea dumnezeiască, şi cea dumnezeiască să ia asupra ei slăbiciunea omenească.

Sub influenţa teologiei occidentale, noi ne-am deprins să nu mai vedem unirea celor două firi în toată eficienţa ei, ci numai ca o alăturare a lor sub egida unui ipostas, care fiind şi om şi Dumnezeu poate să ne reprezinte pe noi oamenii în faţa lui Dumnezeu şi să satisfacă onoarea jignită a lui Dumnezeu în locul nostru, sau să ispăşească pedeapsa în locul nostru. Sub impresia tezei că între firi deosebite nu se poate realiza o unire, am socotit că nu trebuie să admitem nici o comunicare între ele. De fapt trebuie să evităm atât extremitatea unirii firilor până la confundarea lor, cât şi ţinerea lor în separaţia necomunicării. Ele comunică prin energiile lor (lucrare teandrică).

Aşa se întâmplă şi cu faptele de putere săvârşite prin trup. De multe ori ceea ce oferă firea omenească este mai

95. *Adv. Nestor.*, libr. V, P.G. 86, col. 1737 C.

mult mediul care trebuie îndumnezeit; în acest caz, ceea ce aduce ea e o "pătimire" a îndumnezeirii, care totuşi e şi o acceptare. Alteori Ipostasul cel unul acceptă, deşi e şi ipostasul firii dumnezeieşti, anumite pătimiri de la firea omenească. Deci firile comunică reciproc în multe sensuri, prin energiile lor.

Leonţiu de Bizanţ, comparând învierea unor persoane omeneşti cu Învierea lui Hristos, spune că acelea au fost înviate prin lucrarea (energia) lui Dumnezeu ca persoană străină, pe când Hristos a înviat trupul Său prin propria Sa lucrare (lucrând El însuşi = ἐνεργοῦντος). Căci El purta firea dumnezeiască ce era izvorul acestei energii. "Este evident că şi aceştia au înviat cu puterea lui Dumnezeu şi prin Duhul Sfânt care are stăpânirea asupra vieţii şi morţii, afară de Domnul singur, Care e prin fire Duhul de-viaţă-făcător. De fapt numai în El ca Dumnezeu era viaţa şi El moare şi învie, coboară în iad şi Se ridică. E deci evident că, prin faptul că S-a înviat pe Sine Însuşi, Domnul S-a înfăţişat pe Sine ca Fiul lui Dumnezeu, nemurind cu partea Sa dumnezeiască, căci era nemuritor, ci lucrând (ἐνεργῶν) dintr-o parte (a Lui) prin propria Sa lucrare (energie) dumnezeiască şi făcând vie partea Lui muritoare. Şi aceasta este mărimea covârşitoare a puterii lui Dumnezeu îndreptată spre noi, cei ce credem, prin lucrarea (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) stăpânirii tăriei Lui, pe care a lucrat-o (ἣν ἐνήργησεν) în Hristos, ridicându-L pe El din morţi. Pe aceasta a sădit-o şi în noi prin împărtăşirea de Sfântul Lui Trup şi va face vii şi trupurile noastre după moarte, prin Duhul Lui dumnezeiesc sălăşluit în noi"[96]. Sau: "Este evident că puterea Domnului fiind cea care ridică celelalte trupuri din moarte, cu atât mai mult a ridicat trupul Său propriu, cu care S-a unit după ipostas"[97]. Pe de altă parte, prin altă lucrare sau lucrări sau pătimiri ale

96. *Op. cit.*, col. 1728.
97. *Ibidem*, col. 1725.

Sale, "Dumnezeu însuşi şi nu altul sau prin altul S-a smerit pe Sine până la moarte"[98].

Este evident că în Hristos ca unică persoană, comunicarea prin energii se deosebeşte de comunicarea de energii între două persoane purtătoare de firi deosebite (între Dumnezeu şi om), sau a unei firi comune (între om şi om). E vorba de o comunicare reciprocă a energiilor a două firi deosebite unite într-o singură persoană. În orice lucrare pe care o săvârşeşte sau o suferă Persoana printr-o fire, se resimte şi fondul celeilalte firi pe care o reprezintă, aşa cum chiar în ridicarea sau în durerea unui deget, participă, într-un anumit grad, toată natura omului, suflet şi trup, fiecare aducând contribuţia sa corespunzătoare şi întregind mişcarea sau pătimirea celeilalte şi modelând-o, fără să-i desfiinţeze raţiunea ei. Aici e vorba de comunicare prin energia firilor care conlocuiesc într-o unică persoană; e un fel de interpenetrare a lor, care are ca efect comunicarea puterilor de la una la alta.

Astfel firea dumnezeiască în existenţa ei reală în Ipostasul lui Hristos comunică celei omeneşti nepătimirea. La rândul ei, firea omenească dă Ipostasului-purtător al dumnezeirii Sale afectele sau pătimirile omeneşti. Dar firea dumnezeiască, în existenţa ei reală în Hristos, reprezintă prin nepăcătuirea ei un filtru în care se topeşte păcătoşenia în care s-ar putea activa acele afecte. Datorită faptului că firea omenească a lui Hristos primeşte de la cea dumnezeiască nepătimirea, afectele comunicate din ea Ipostasului purtător de dumnezeire sunt ireproşabile.

Sfântul Maxim Mărturisitorul a arătat cum slăbirea firii prin păcat a adus cu ea afectele care se activează aproape totdeauna asociate cu păcatul. Se pare că în oarecare grad aceste afecte au fost şi în starea primordială, dar ele în loc de a fi depăşite prin intensificarea lucrării Domnului în

98. *Ibidem*.

natura umană, s-au dezvoltat prin slăbirea lucrării Duhului şi a naturii umane. Pe de altă parte, voinţa naturii umane care se activează prin ipostasul propriu la omul obişnuit, ia în acesta forma unor decizii alese de liberul arbitru. Iar în acest liber arbitru (γνώμη) e dată posibilitatea activării păcătoase a afectelor, sau a nerezistenţei la pornirea lor de a se activa în forma păcătoasă. *Sfântul Maxim socoteşte că în Hristos n-a existat un liber arbitru uman, pentru că nu a existat un subiect uman care să decidă în mod deosebit de Dumnezeu,* ci numai voinţa naturală a firii care trecea în hotărâri concrete prin Ipostasul Cuvântului întrupat, şi care nu avea un liber arbitru ce ar fi putut alege păcatul. Iar Ipostasul Cuvântului activa totdeauna voinţa conform cu firea, ceea ce era conform şi cu voia Sa divină.

E necesar însă să precizăm că deşi firea omenească asumată de Dumnezeu-Cuvântul avea în ea, în mişcare, numai voinţa naturală, totuşi fiind firea slăbită în urma păcatului strămoşesc şi deci suferind de afectele ireproşabile într-o formă mai accentuată ca în starea primordială - şi în aceasta se arată unitatea ei cu firea noastră a tuturor -, voinţa ei naturală stătea sub presiunea foamei, a setei, a fricii de moarte, ca a noastră. De aceea voinţa Lui omenească trebuia să lupte contra acestor afecte ca să rămână conformă voii dumnezeieşti. Desigur Dumnezeu-Cuvântul o întărea cu puterea ce iradia din firea Lui dumnezeiască, dar nu voia să o copleşească în aşa fel prin această putere, încât voia omenească să nu mai trebuiască să lupte. Firea dumnezeiască întărea prin Ipostasul cel unul voia omenească pentru ca să vrea, nu întărea firea omenească în sensul de a o face nesimţitoare la afecte, sau nu le micşora pe acestea în mod direct. Cel care nu vrea, nu mai e om. Sau nu mai e un om tare. Nu mai e un partener demn al lui Dumnezeu, ci un obiect în mâna Lui. Lupta aceasta o poartă într-o oarecare măsură şi oamenii obişnuiţi.

Aşa trebuie să înţelegem că afectele sau pătimirile, inclusiv coruptibilitatea, ca bold al afectelor şi ca rezultat al

lor, au nu numai caracterul de urmări ale păcatelor, ci sunt şi instrumente împotriva păcatelor[99].

Ele sunt şi pedepse ale păcatului, dar nu ca aduse de Dumnezeu, ci mai degrabă ca urmări ale ieşirii omului din legătura cu Dumnezeu, Izvorul vieţii. Dar odată apărute Dumnezeu le dă şi caracterul de antidot al păcatelor. "Nu i se potriveşte bunătăţii să se bucure de ceea ce înspăimântă şi de moarte", spune Nicolae Cabasila[100]. Dimpotrivă, ţine de ea să schimbe răul în bine. "A inventat de la început rana şi durerea şi moartea împotriva păcatului"[101]. "De aceea îndată după păcat Dumnezeu a îngăduit moartea şi durerea, nu ca să aducă judecată păcătosului, ci ca să ofere un leac celui bolnav"[102]. Moartea a venit "ca să nu fie nemuritor păcatul"[103]. Comentând această învăţătură a lui Nicolae Cabasila, un teolog grec zice: "Îndată ce a apărut în creaţie moartea, Dumnezeu, ţinând în mâna Sa toată iniţiativa, a folosit-o cum a voit şi prin întrebuinţarea ei diferită a schimbat radical firea ei"[104]. Sau: "Iubitorul de oameni Dumnezeu, îngăduind moartea, o întoarce împotriva coruptibilităţii şi prin moartea naturală pune capăt coruptibilităţii şi cauzei ei, păcatului"[105].

Dar uzul acesta pozitiv al afectelor, al coruptibilităţii şi al morţii e pus în ele, întrucât Dumnezeu a pus în firea noastră instinctul de apărare. Folosind în mod sănătos acest instinct şi văzând ruina veşnică pe care acestea i-o

99. Doctrina aceasta despre lipsa de păcat a Mântuitorului am expus-o pe larg în cartea *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1944, p. 157-176.

100. *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 513 C.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

103. Sfântul Grigorie Teologul, *Cuv. 38 la Teofanie*, P.G. 36, 324. Metodiu de Olimp, *Banchetul*, 9, 2, P.G. 18, 181 B: "Ca nu cumva fiind omul nemuritor, trăind în el păcatul, să se nască pentru osânda veşnică".

104. P. Nellas, *op. cit.*, p. 100.

105. *Ibidem*.

pregătesc, omul care crede se întoarce de la păcat, ca să ia acestora hrana care le susţine. Această luptă i-o cere însăşi legea sădită în firea lui şi cea dată pozitiv de Dumnezeu, care corespunde cu legea din fire, o întăreşte şi o dezvoltă. Dar omul nu poate împlini numai cu puterea sa această lege şi deci nu poate scăpa de sub puterea afectelor, pătimirilor, coruptibilităţii şi morţii, pentru că nu poate scăpa nici de stăpânirea păcatului. Numai prin Hristos, Care a biruit păcatul, legea e împlinită şi firea scapă de sub puterea afectelor, a stricăciunii şi a morţii. Numai prin Hristos nu mai stă omul sub puterea legii, care durează cât durează lupta neterminată împotriva păcatului. Omul nu poate împlini singur legea şi nu poate scăpa de ea şi de moarte, pentru că afectele trupului lui sunt legate de păcat. "Om nenorocit ce sunt, cine mă va scăpa de trupul morţii acesteia?" (Rom. 7, 24). În trupul Său Hristos a învins păcatul şi în împărtăşirea de El îl învingem şi noi, împreună cu legea şi cu moartea; aşa că, "fraţii mei, şi voi aţi murit faţă cu legea, prin trupul lui Hristos, spre a fi ai altuia, ai Celui ce a înviat din morţi, ca să aducem roade lui Dumnezeu. Căci pe când eram sub stăpânirea cărnii, patimile păcatelor, care erau prin lege, lucrau în mădularele noastre, ca să aducem roade morţii" (Rom. 7, 4-5).

Deci dacă afectele şi moartea şi-au schimbat în mod efectiv rostul, şi l-au schimbat numai în Hristos şi prin Hristos, Care n-a mai avut păcatul legat de ele.

Dar fără suportarea lor, ele nu pot fi depăşite. Căci numai prin suportarea lor fără a le lăsa să rodească păcatul, ele şi-au pierdut puterea. Într-un trup care n-ar avea trebuinţe, sau care n-ar avea nici o sensibilitate la durere, nu s-ar încorda voinţa ca să le suporte fără păcat şi nu s-ar goli prin voinţă de puterea lor. Cine nu are trebuinţa de a mânca, nu va avea ocazia să învingă plăcerea sau lăcomia ce se iveşte în legătură cu ea; cine nu are sensibilitatea pentru durere, pentru frica morţii, nu are ocazia să le în-

vingă printr-o încordare a voinţei. Prin faptul că în Hristos voinţa era ipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul, aceasta avea din El puterea să ţină satisfacerea trebuinţelor Sale trupeşti nedezvoltată în plăcere, iar durerea produsă de lovituri, sau frica trezită de perspectiva morţii să le ţină în frâu, pentru a nu ajunge din pricina lor la acte de laşitate, de trădare a voii lui Dumnezeu şi a valorilor voite de El.

Secretul nepăcătuirii şi al neputinţei de a păcătui stătea în Hristos în puterea ce o primea voinţa Lui omenească din Ipostasul Cuvântului, Care era subiectul ei; stătea de asemenea în faptul că S-a născut fără de păcatul strămoşesc. De asemenea, în faptul că voinţa Lui nu se configura în liberul arbitru al unei persoane omeneşti autonome, aflată singură sub presiunea pornirilor naturii umane şi dispunând numai de puterile ei slăbite de păcat. Dar faptul că putea să vrea mai ferm, n-o scutea de trebuinţa de a vrea cu adevărat, de a pune cu adevărat în aplicare puterea de a voi mai ferm. Pe de altă parte, Hristos prin chenoză nu dădea firii Sale omeneşti atâta putere încât să facă inutil efortul voinţei ei. Căci El voia ca orice om să-şi poată ţine, ca şi El, afectele în frâul satisfacerii în limitele trebuinţelor stricte ale firii. El a dat prin urmare firii şi voinţei Sale umane, adeseori, numai atâta putere câtă avea să fie necesară şi celorlalţi oameni pentru a ţine aceste afecte în limitele trebuinţelor firii[106]. În ceilalţi oameni s-a creat obişnuinţa de a luneca din prilejul satisfacerii trebuinţelor firii dincolo de stricta satisfacere a acestora, de a trece în pă-

106. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că în agonia din Ghetsimani, Iisus Şi-a lăsat firea omenească "privată de lucrarea Lui, ca să-i arate slăbiciunea şi să-i adeverească realitatea. Altă dată o acoperă, ca să afli că nu era om simplu" (*Opuscula theol. et polemica*, P. G. 91, col. 164). Dar nici atunci n-a fost firea omenească cu totul lipsită de o putere a Cuvântului ca ipostas al ei. Căci ea nu s-ar fi gândit niciodată să se opună lui Dumnezeu, Care voia ca ea să accepte moartea spre a o birui. Sf. Maxim vrea să spună că Cuvântul i-a dat numai atâta tărie, câtă îi lăsa ei latitudinea să lupte pentru a se menţine în acord cu voia lui Dumnezeu.

cat. Aceste obişnuinţe nu erau în Hristos. Cei ce-L au pe El în ei, Îl au cu lipsa Lui de păcat, putând copleşi cu ajutorul Lui aceste obişnuinţe. Totuşi aceste obişnuinţe îi fac să nu învingă totdeauna alunecarea lor în păcat din prilejul satisfacerii acestor trebuinţe. Dar ar putea-o face dacă s-ar folosi de voinţa lor cum s-a folosit Hristos. Căci lor li se comunică aceeaşi voinţă a lui Hristos enipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul. Şi ţinând afectele lor în aceeaşi strictă satisfacere în marginile trebuinţelor naturale, le golesc şi ei de putere şi-şi pregătesc şi ei învierea la o viaţă lipsită de pătimiri şi de coruptibilitate, ca şi Hristos.

Dar dacă nu reuşesc totdeauna să evite păcatul, în unirea cu trupul lui Hristos cel înviat şi atotcurat vor avea totuşi parte de înviere cu El la viaţa liberă de pătimire şi de stricăciune. Cei ce cred în Hristos pot învinge şi ei lunecarea spre păcat în satisfacerea trebuinţelor firii pentru că rădăcina păcatului în firea lor e desfiinţată şi în ei prin prezenţa în ei a trupului lui Hristos, lipsit de păcat. În fond aceeaşi voinţă a lui Hristos este şi în ei, unită cu voinţa lor, pentru a învinge obişnuinţele rămase în firea lor.

Aceste afecte, sau pătimiri, împreună cu coruptibilitatea şi cu moartea de pe urma păcatului sunt blestemul cu care S-a identificat Hristos, luându-l asupra Sa, ca să ne răscumpere din blestemul legii (Gal. 3, 13)[107].

Prin acestea, El a cunoscut în propriul Său trup urmările păcatului, dar în acelaşi timp, desfăcând împletirea dintre ele şi păcat, a golit atât puterea lor cât şi a păcatului, căci acestea se alimentează în mod reciproc. Puterea păcatului a desfiinţat-o însă şi în semenii Săi şi prin aceasta a

107. E de menţionat că coruptibilitatea trupului Domnului n-a trecut niciodată în act, fiind oprită de Duhul Sfânt. Leonţiu de Bizanţ spune: "Faptul că a murit e al nostru şi leac al mortalităţii noastre. Faptul că nu s-a corupt, s-a datorat puterii Cuvântului, Care a împiedicat experienţa ei, neîngăduind trupului să se corupă" (*Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, 1, col. 1348).

micşorat şi puterea afectelor în ei. Dar nu din afară, ci făcând să iradieze puterea pentru aceasta din lăuntrul Său, întrucât a desfiinţat în Sine împletirea dintre afecte şi păcat. Căci dându-Se pe Sine spre împărtăşire celorlalţi, ca unul ce a biruit afectele ca roadă şi sursă a păcatului, le-a dat şi lor puterea să facă aceasta, desfăcând în viaţa lor pământească legătura necondiţionată între pătimiri şi păcate, şi suportând pe primele fără păcat, ca să le desfiinţeze puterea ambelor.

Prin faptul că împărtăşindu-ne de trupul Lui preacurat, care a ţinut în frâu afectele de pe urma păcatului, fără să le lase să lunece în păcat, le biruim nu numai pe ele, ci şi păcatul, se poate spune că Iisus a suportat aceste pătimiri şi moartea, pentru păcatul nostru, ca să ne izbăvească de el.

Dar legătura dintre aceste pătimiri şi păcatul nostru este şi mai strânsă şi de aceea moartea Lui pentru păcatul nostru are un înţeles şi mai adânc. Durerile suportate de El sunt nu numai dureri de pe urma păcatului nostru, ci şi dureri pentru păcatul nostru. În baza solidarităţii depline cu noi, prin faptul că e Ipostasul dumnezeiesc al firii umane şi ca atare cu totul deosebit de orice ipostas capabil să se închidă faţă de alţii, Hristos S-a făcut centrul uman, care nu mai e supus nici unei tendinţe de a se strânge în sine prin liberul arbitru, ci e cu totul deschis celorlalţi, dându-le şi lor această putere, prin împărtăşirea lor de firea Sa. Iar această biruinţă asupra păcatului a obţinut-o prin efortul de a suporta pătimirile fără să lunece spre cruţarea Sa egoistă. El a realizat astfel şi prin suferinţă o unire cu noi, pe care rămâne să o acceptăm din partea noastră şi noi, însuşindu-ne biruinţa Lui asupra păcatului despărţirii.

El a suferit păcatul nostru şi l-a învins ca şi când ar fi fost al Lui. El a asumat în felul acesta păcatul nostru şi a suferit din cauza lui, fără să-l fi săvârşit El însuşi; El a suferit chiar mai mult decât noi, pentru că avea în iubirea desăvârşită sau în lipsa de orice egoism o sensibilitate cu

mult mai adâncă față de răul reprezentat de păcat. El suferea de aceea de păcatul tuturor, în vreme ce un om simplu chiar când ajunge să sufere de păcat suferă mai mult pentru păcatul său și mai puțin de al celor apropiați, sau de al celorlalți oameni.

S-ar putea remarca în legătură cu aceasta un fapt paradoxal: pe de o parte El era deschis tuturor, dar ei nu erau deschiși Lui și aceasta Îl făcea să sufere, cum nu suferă ei de închiderea celorlalți. Dar vedea în același timp cum nici firea asumată de El din firea lor nu putea ajunge la transparența deplină și la puterea de a-i elibera de orice închidere, până nu trece prin moartea formei actuale a trupului. Până atunci umanitatea nu se putea realiza nici în El în deplinătatea transparenței pentru alții, deci a deplinei puteri pentru câștigarea celorlalți la comuniunea cu El și între ei.

Astfel păcatul lor, ca închidere învârtoșată a lor față de El, apăsa asupra Lui, sau era trăit de El cu o extremă sensibilitate. Pe de altă parte, în deschiderea Lui spre Dumnezeu dorea să-i aibă pe toți deschiși împreună cu Sine spre Dumnezeu. Dar nu erau. Iar aceasta și din pricină că trupul lor, supus îngroșării de pe urma păcatului, nu era deplin transparent pentru Dumnezeu și în raporturile dintre ei. Aceasta Îl făcea din nou să sufere de păcatul tuturor, pentru că din pricina trupului sau pornirilor lui spre plăceri egoiste rămâneau anevoie de sensibilizat pentru iubirea Lui. Închiderea lor spre Dumnezeu era greu de învins și din această cauză nici Dumnezeu nu putea fi făcut transparent oamenilor. Astfel Hristos rămânea cu firea Lui umană pe de o parte într-o solitudine, pe de alta într-un fel de solidaritate în suferință cu toți cei păcătoși pentru păcatul universal. El trebuia să lupte pentru desființarea păcatului universal ca pentru o cauză proprie, pentru a anula cauza suferinței Sale. Pentru că Își făcuse din suferința lor din pricina păcatului o suferință proprie. Suferința Sa din pricina păcatului tuturor, dată în suportarea afectelor, pătimirilor și morții

era în mod paradoxal în acelaşi timp o suferinţă pentru izbăvirea lor de păcat, pentru că era o suferinţă curată. Şi numai o suferinţă curată pentru păcat, neamestecată cu păcatul propriu, poate desfiinţa păcatul, a cărui povară o suporta şi El din solidaritatea cu ei şi din neputinţa de a realiza deplin comuniunea cu ei printr-o transparenţă totală a trupului.

Suferinţa aceasta a Lui pentru păcatul lor trebuia să meargă de aceea până la moartea trupului Său pământesc, ca să ajungă la învierea lui şi la transparenţa lui deplină pentru ei. Dar suferinţa aceasta mai mare ca a tuturor pentru păcatul lor, Îl făcea, pe de altă parte, capabil să meargă de bunăvoie până la moarte pentru depăşirea deplină a păcatului universal. Şi iarăşi pe de altă parte moartea aceasta ca trecere spre înviere era necesară şi pentru a-Şi face trupul deplin transparent pentru Dumnezeu şi prin aceasta pe Dumnezeu însuşi şi umanitatea Sa deplin transparentă oamenilor în mod direct şi ca urmare şi a lor printr-o imitare spirituală a morţii Lui de către cei ce cred în El. Deci trebuia să aibă o direcţie atât către Dumnezeu, cât şi către oameni.

În sensul acesta, Sfântul Chirii din Alexandria a stăruit în opera sa *Închinare în Duh şi Adevăr* asupra faptului că la Dumnezeu nu se poate intra decât în starea de jertfă curată şi nici un om nu putea face aceasta prin sine, deoarece era păcătos. Numai Hristos ca om fără de păcat a putut intra ca jertfă curată la Tatăl şi numai în El putem intra şi noi. Dacă păcatul este egoism, egoismul orgoliului spiritual sau al plăcerii trupeşti, opusul păcatului este jertfa desăvârşit curată. În jertfa desăvârşit curată pe care Hristos a putut să o aducă, prin lipsa de păcat, pentru oameni, se vede că Hristos a fost prin lipsa de păcat şi prin această jertfă cu desăvârşire "omul pentru oameni". Aceasta arată că fără lipsa de păcat, şi fără suferinţa pentru păcatul nostru, ca pricină a netransparenţei şi mortalităţii trupeşti, şi fără

voinţa de a învinge aceste urmări ale păcatului, Hristos nu ne putea mântui. Prin lipsa de păcat Hristos era ca om deplin transparent pentru Dumnezeu şi pentru oameni prin slujirea deplină adusă lui Dumnezeu şi prin practicarea unei depline responsabilităţi în faţa lui Dumnezeu pentru oameni. Dar nu era transparent şi cu trupul Lui. Şi aceasta Îl făcea să sufere şi pe El pentru păcatul celorlalţi şi să depăşească această stare prin moarte pentru Dumnezeu şi pentru oameni.

e. **Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu.** Lui Hristos I se cuvine o singură închinare, ca lui Dumnezeu, pentru că închinarea se adresează Persoanei, iar Persoana lui Hristos e una: Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Închinarea e parte dintr-un dialog, iar dialog nu e decât între persoană şi persoană. Dialog nu poate avea loc între persoană şi natură, fie ea chiar natura unei persoane şi chiar a Persoanei lui Iisus Hristos. Dar Persoana în Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat. Lui I s-a închinat ca lui Dumnezeu şi Apostolul Toma: "Domnul meu şi Dumnezeul meu" (In 20, 28). Iisus Hristos S-a arătat chiar şi în smerenia Sa ca "Dumnezeu prin fire iubitor de oameni, făcându-Se prin naşterea Sa din femeie, cu voia, accesibil nouă. De aceea Îi aducem Lui şi ca întrupat o singură închinare, împreună cu Tatăl şi cu Duhul"[108].

Dacă I-am da lui Hristos două feluri de închinări, L-am împărţi în două persoane. Dar cum L-am împărţi? Pe unde am trage linia de demarcaţie între ele? Am văzut mai înainte, dintr-un text al lui Leonţiu de Bizanţ, că Persoana cea unică a lui Hristos Se vede şi în cel mai mic amănunt al manifestării Ei. Dacă am vrea să-L împărţim în două persoane, neputând găsi o linie de demarcaţie între ele, ar urma să vedem prin intermediul persoanei omeneşti pe Cea dumnezeiască şi aceasta ar însemna că Hristos nu ne-a ridi-

108. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epist. 15*, P.G. 91, col. 524.

cat la relaţia directă cu Dumnezeu, ci am rămas la relaţia indirectă cu Dumnezeu printr-un om, ca prin proorocii din Vechiul Testament. Propriu-zis în acest caz, ca persoană aflată în rândul persoanelor umane, lui Hristos nu I s-ar mai cuveni decât cinstirea cuvenită unui om sfânt. Închinarea acordată Fiului lui Dumnezeu nu s-ar mai îndrepta spre persoana concretă a lui Hristos.

Leonţiu de Bizanţ aduce şi un alt temei pentru o singură închinare dată lui Hristos ca lui Dumnezeu. Hristos cel unul este închinat întreg ca Dumnezeu, prin faptul că, Ipostasul cel unul din El fiind dumnezeiesc, în El este ipostaziată şi deci îndumnezeită şi natura omenească. Dacă s-ar acorda închinare ca lui Dumnezeu numai unei jumătăţi a lui Hristos, s-ar tăia Ipostasul cel unul, care e întreg şi Dumnezeu nu numai întreg om, în două, sau s-ar nega toată prelungirea Lui în natura umană îndumnezeită. Deci s-ar recunoaşte numai o jumătate de Dumnezeu. Dar această jumătate n-ar mai fi Dumnezeu adevărat. Leonţiu spune nestorienilor: "Dacă numai în parte este Hristosul vostru Fiul lui Dumnezeu şi în parte este Dumnezeu şi nu întreg, atunci El este o jumătate de Dumnezeu. Dar pentru noi Hristos cel unul este închinat întreg ca Dumnezeu. Căci una din părţile din El, Cel-întreg-unul, e desăvârşit dumnezeiască după fiinţă, iar cealaltă parte e îndumnezeită, fiind unită cu El prin participare după fiinţă. Iar dacă voi, pentru faptul că Hristos are numai o parte dumnezeiască după fire, deduceţi că e jumătate de Dumnezeu, de fapt nu-L cunoaşteţi nici întreg, nici în parte dumnezeiesc prin fire; astfel, e evident că nici nu e peste tot Dumnezeu, ci-L cunoaşteţi ca fiind om simplu, ca noi"[109].

Precum se vede, Sfinţii Părinţi scot în relief, în toate implicaţiile uniunii ipostatice, unitatea Persoanei. Nimic nu rămâne în Hristos în afara unităţii Persoanei, fără marca şi

109. *Adv. Nestorianos*, libr. III, P.G. 86, 1, col. 1609 C.

prezenţa Persoanei. Hristos este Însuşi Dumnezeu prezent în planul accesibil nouă. De aceea S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ca să Se facă El însuşi prezent, într-o relaţie directă, sau într-un dialog direct cu noi. Prezenţa aceasta directă a lui Dumnezeu ca persoană nu poate fi acoperită de prezenţa omului.

Prezenţa Lui directă ca Dumnezeu e prea covârşitoare ca să nu poată fi trăită tot timpul. Iar trăirea aceasta de către credincioşi ia forma închinării. A-L privi în mod paralel sau în anumite momente ca om, ar însemna să nu mai fie trăită în tot timpul prezenţa Lui covârşitoare ca Dumnezeu, ci să se detaşeze din El persoana unui simplu om, care să se privească în întregime ca un simplu om, dându-i-se consideraţia ce se dă oricărui alt om. Dar Hristos nu-i pe jumătate un om simplu şi nu poate fi văzut vreodată vreo jumătate a Lui ca un om simplu.

Totuşi în închinarea ce I-o dăm lui Dumnezeu, nu facem abstracţie de faptul că e şi om.

Hristos nu e un ipostas dublu, ci acelaşi ipostas are o calitate dublă: de Dumnezeu şi de om. Fiind acelaşi şi Dumnezeu adevărat şi om adevărat, Hristos însuşi ca om nu Se închină nici o clipă Sieşi, pentru că în acest caz S-ar dedubla ca ipostas. Chiar în stare de oboseală, de ignorare a zilei celei de a doua veniri a Sa, de rugăciune către Tatăl, de împlinitor al poruncilor pe care le dă în acelaşi timp şi altora, El are totodată conştiinţa că e Fiul lui Dumnezeu. În cea mai accentuată chenoză, El Se ştie ca Dumnezeu în stare de coborâre.

Acestui subiect unic nu i-ar putea corespunde nici din partea noastră o alăturare mai mult sau mai puţin concomitentă de două feluri de închinări, ci un singur fel de închinare, care fiind pătrunsă de conştiinţa că Hristos e întreg Dumnezeu, simte totodată pe acest Dumnezeu apropiat, ca unul ce S-a făcut om şi e accesibil oamenilor. Închinarea adusă lui Hristos ca Dumnezeu nu-L trăieşte pe El ca pe un

Dumnezeu depărtat şi de neînchipuit, ci ca pe un Dumnezeu care a venit aproape de noi şi ne rămâne aşa în vecii vecilor. Acest Dumnezeu ne înţelege, ni S-a făcut familiar, putem avea faţă de El o îndrăzneală întemeiată pe iubirea Lui arătată în faptul că S-a făcut om şi a intrat în relaţie cu noi ca un om dintre noi. Dar îndrăzneala aceasta nu merge până acolo ca să-L socotească om simplu. În cazul acesta n-am avea în El dovada iubirii extraordinare a lui Dumnezeu faţă de noi şi nici iubirea noastră n-ar avea căldura căreia nu vrem să-i punem nici o limită. Adresându-ne lui Iisus Îi spunem: "Iisuse, preadulce, Iisuse, căldura cea iubită, încălzeşte-mă!"; dar nu uităm să-I spunem totodată: "Iisuse, preaputernice, Iisuse, preaslăvite"; sau Îi spunem: "Iisuse, preadulce", tocmai pentru că ştim că Iisus cel preaputernic S-a coborât din iubire până la noi şi e în stare să fie atât de dulce cum nu e nici un om.

Pe Hristos Îl ştim ca având stăpânirea peste toate, dar ca un Miel înjunghiat pentru noi. El e Stăpânul nostru, dar un Stăpân care ne înduioşează prin faptul că S-a făcut şi rămâne Miel înjunghiat, fără să înceteze a fi stăpân. "Celui ce şade pe tron, fie binecuvântarea şi cinstea şi mărirea şi puterea în vecii vecilor" (Apoc. 5, 13). E Domnul, întrucât e Mielul Care ridică păcatele lumii; e Mielul care ridică de fapt păcatele lumii, întrucât e Domnul atotputernic, dar atotputernic în iubirea Lui. Ne obligă în conştiinţă, ne stoarce închinarea benevolă cea mai adâncă şi totală, întrucât e Slujitorul nostru cel mai total, cel mai exemplar şi cu eficacitatea cea mai deplină. "Cine vrea să fie între voi mai mare, să fie slujitorul vostru". El e cel mai mare şi de aceea e Slujitorul cel mai deplin, Slujitorul de model (Mt. 20, 27-28).

De aceea, Îi aducem închinarea cea mai totală, însoţită de iubirea cea mai adâncă. Fiul lui Dumnezeu cel întrupat ne-a descoperit taina domniei slujitoare şi, odată cu aceasta, paradoxala îmbinare între închinarea cea mai adîncă şi iubirea cea mai caldă. Între domnia adevărată şi slujire nu-i

o contradicţie, ci ele constituie un paradox aparent. Numai păcatul mândriei le-a despărţit pe acestea două, a creat o contradicţie între ele. Căci păcatul le desface pe toate în ordinea spirituală şi în cea sensibilă, creând o falsă ordine, o ordine forţată. Numai păcatul mândriei ne-a despărţit inima de Dumnezeu şi dacă I ne închinăm, o facem mai mult de frică. Hristos a restabilit adevărata închinare faţă de Dumnezeu şi faţă de El însuşi, revelându-ne pe Dumnezeu cel iubitor. Lui Hristos Îi aducem o închinare ca lui Dumnezeu cu atât mai plină de iubire, cu cât El e Dumnezeu Care S-a făcut om şi S-a adus jertfă pentru noi. Îi aducem o închinare cu atât mai spontană, cu cât S-a făcut Fiul Omului şi prin aceasta ne-a făcut fraţi ai Săi şi fii ai Tatălui ceresc preabun. Până nu S-a făcut om şi n-a primit moartea pe cruce pentru noi, Cuvântul lui Dumnezeu însuşi nu era cunoscut şi preamărit de toată creaţia, cum a devenit cunoscut şi preamărit după aceea.

Biserica Îl includea pe Iisus Hristos în doxologiile sale împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt încă din perioada apostolică. De atunci Îi acorda apelativul de Domn, corespunzător lui Iahve din Vechiul Testament (2 Cor. 13, 13; Gal. 1, 3; 2 Pt. 3, 18 etc.). În închinarea adusă lui Hristos ca lui Dumnezeu e implicată egalitatea Lui şi unitatea Lui cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. De aceea în toate doxologiile Bisericii El este împreună mărit cu Tatăl şi cu Duhul. În imnul de după a doua ectenie de la Liturghie, Îi spunem lui Hristos: "Unul fiind din Sfânta Treime, împreună mărit cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt".

Aceasta înseamnă că prin faptul că S-a făcut om nu s-a introdus nici o ştirbire în egalitatea şi deofiinţimea Fiului cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Deşi e şi om, Iisus Hristos Îşi păstrează poziţia Lui cea din veci în Sfânta Treime. Deşi a devenit şi om, El rămâne în unitatea de fiinţă cea din veci cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi are şi în această calitate slava pe care a avut-o şi înainte de a fi lumea (In 17, 5). E o slavă

care se răsfrânge asupra tuturor oamenilor uniţi cu Hristos (2 Tes. 2, 14). El e Pantocratorul în trupul omenesc. În ochii Lui omeneşti luminoşi "ca para focului" (Apoc. 19, 12), străluceşte infinitatea Tatălui şi a Duhului Sfânt. Şi tot prin ochii Lui ni se arată nouă iubirea Sa dumnezeiască nesfârşită. Noi suntem "chemaţi să dobândim slava Domnului nostru" (2 Tes. 2, 14). Recunoscând că Hristos primeşte şi ca om slava egală cu a lui Dumnezeu, ne mărturisim credinţa că şi noi ne vom împărtăşi în El de această slavă. El e puntea între Tatăl, cu Care e de o fiinţă după Dumnezeire, şi noi, cu care e de o fiinţă după omenitate. Toate darurile lui Dumnezeu le avem în veci prin El şi în El. În El sunt ascunse toate comorile rezervate nouă în eternitate.

Devenind om, Cuvântul lui Dumnezeu nu a înmulţit Ipostasurile Treimii, nici nu a rupt unitatea Sa de fiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Leonţiu de Bizanţ spune: "Cuvântul fiind întreg o persoană şi un ipostas (căci numărul întreit e alcătuit din ipostasuri, nu din firi), Cel ce mai înainte era fără trup S-a întrupat şi este Hristos care este în comunitate de fiinţă şi Unul după fire cu Tatăl cel Bun şi cu Duhul cel Sfânt, unit cu Ei după fiinţă; şi nu aducem nici o înmulţire, nici o împuţinare Ipostasurilor în Sfânta Treime, dacă Cuvântul era un ipostas înainte de trup şi după Întrupare. Căci nu se arată să fi fost El lipsit de ipostas înainte de Întrupare, în Sfânta Scriptură. Ci l-a păstrat pe care l-a avut şi după adaosul firii pe care n-o avea... El este (şi după aceea) Unul împreună cu Celelalte două persoane, după posedarea comună a uneia din firile din El, dar nu după amândouă firile. Faptul că nu are comunitate cu altul după toate ale Lui, nu înseamnă că nu are comunitate cu acela"[110].

Hristos rămâne şi după Întrupare un Ipostas din Cele trei ale Sfintei Treimi, în comunitate de fiinţă cu Ele, deşi

110. *Adv. Nestorianos*, libr. VII, P.G. 86, 1, col. 1767.

intră în comunitate de ființă și cu noi, ca om. Nici Ipostasul Lui n-a fost alterat, nici firea Lui dumnezeiască, prin Întrupare. De aceea, deși acest Ipostas a asumat și firea omenească, El e slăvit ca Ipostas dumnezeiesc împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și e ca atare în relație interpersonală cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Prin faptul că aceeași Persoană a lui Hristos e în comunitate de ființă dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, dar și în comunitate de ființă omenească cu noi, El actualizează comunitatea de ființă cu noi în aceeași iubire culminantă care e realizată în unitatea de ființă dumnezeiască cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiind ontologic tot așa de unit cu noi după firea omenească, precum e cu Tatăl și cu Duhul după firea dumnezeiască, El e și în iubire tot așa de unit cu noi, cum e cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, deși față de Tatăl are și iubirea ascultătoare ca om, iar față de noi, și iubirea ca lucrare de înălțare a naturii noastre.

II

Iisus Hristos privit în lucrarea Lui mântuitoare

A
Legătura între Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Lui mântuitoare

Legătura între Persoana lui Iisus Hristos și lucrarea Lui mântuitoare se arată încă în faptul că în implicațiile uniunii celor două naturi în Persoana Lui unică se arată lucrarea Lui mântuitoare asupra firii Sale omenești. Astfel, se poate spune că aceste implicații constituie conținutul intern al actelor Sale mântuitoare. Actele Lui mântuitoare sunt o concretizare și o manifestare mai vădită a acestor implicații.

În ordinea simplă a vieții omenești sunt fapte care, indiferent de care om au fost săvârșite, au prin ele însele repercusiuni importante asupra celorlalți oameni. Un om a întemeiat un stat, o instituție; a formulat o doctrină, a realizat o operă de artă; acestea continuă să influențeze prin ele însele viața altor oameni.

Mântuirea însă nu o dobândim prin asemenea fapte săvârșite de indiferent care om, care a pus baza vreunei instituții sau a realizat o operă având un efect prelungit într-un mod sau altul. Iisus Hristos mântuiește El însuși ca *Persoană de neînlocuit,* întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om este unicul izvor de putere care ne eliberează de păcat și de urmările lui, între care cea mai gravă este moartea. Mântuirea nu o putem dobândi decât în Dumnezeu, sau ca o inveșnicire a relației personale cu El, relație prin care ni se comunică și primim în mod liber darurile și puterile vieții adevărate și inepuizabile.

De aceea dogmatica creştină nu-i un sistem de idei cu caracter de precepte riguroase, în faţa cărora omul se află singur cu puterile sale. Aceste sisteme nu pot exprima mai mult decât poate gândi omul limitat şi nu-i pot da omului o putere mai presus de sine pentru a depăşi starea insuficienţei sale.

Dogmatica creştină înfăţişează lucrarea mântuitoare şi dăruitoare de viaţă veşnică a Persoanei dumnezeieşti a lui Hristos devenit om, cum şi relaţia noastră liberă cu ea, datorită căreia putem primi această viaţă fără de sfârşit. De această Persoană şi de relaţia cu Ea depinde mântuirea, sau scăparea omului din insuficienţa şi mortalitatea sa. Creştinismul nu ne lasă în cadrul puterilor noastre umane, limitate, şi nici nu ne vorbeşte de închipuite puteri impersonale, de care tot noi am dispune prin oarecare tehnici, ci de Persoana reală, mai presus de toate a lui Dumnezeu cel întrupat, ca izvor a toată viaţa, al vieţii desăvârşite şi eterne, dar Care totuşi ne-a făcut dovada existenţei şi interesului Ei faţă de noi prin legătura în care a intrat cu noi în Istorie, ca să rămână în această legătură în vecii vecilor. De aceea *în creştinism nu se poate vorbi propriu-zis de o "învăţătură mântuitoare" şi nu ne mântuim printr-o lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos*. El este sfârşitul legii (Rom. 10, 4). De aceea El este şi se numeşte "Mântuitorul". Nici un alt întemeietor de religie nu e şi nu se numeşte mântuitor, ci legiuitorul sau învăţătorul acelei religii.

Fără îndoială, Persoana lui Hristos e Mântuitorul întrucât e Fiul lui Dumnezeu. Căci numai în Dumnezeu e puterea mântuirii şi viaţa de veci. Şi numai întrucât e Fiul lui Dumnezeu se explică iubirea Lui faţă de oameni. Numai întrucât El lucrează asupra noastră din comuniunea iubitoare cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, ne aduce mântuirea în care este activă întreaga Sfântă Treime, cu iubirea Ei. Iar oamenii sunt mântuiţi nu ca nişte obiecte, ci prin accep-

tarea liberă a comuniunii cu Hristos şi, în Hristos, cu întreaga Sfântă Treime. Astfel, toată mântuirea are marca unor relaţii personale între Hristos şi, prin El, între Sfânta Treime şi oameni. Creştinismul este personalist; el înseamnă mântuirea persoanei umane prin Persoana supremă. El crede în valoarea netrecătoare a persoanei.

Dar Persoana lui Hristos ne mântuieşte printr-o lucrare de transformare a noastră, prin săvârşirea anumitor fapte transformatoare, sau făcându-Şi eficientă iubirea Sa prin astfel de fapte. Deci numai Hristos ca persoană de neînlocuit ne poate mântui, dar numai El ne poate mântui pentru că numai El poate săvârşi faptele mântuitoare care se cer în acest scop. Între Persoana Lui şi faptele Lui mântuitoare este o legătură indisolubilă. Ultimele sunt concluzia primei. Desigur aceasta nu-L supune pe Iisus unei necesităţi naturale înscrise în Persoana Lui. Dar Persoana Lui implică angajarea liberă a lui Dumnezeu cel iubitor în lucrarea mântuirii noastre. Binevoind să Se facă om pentru a ne mântui, a binevoit implicit să meargă până la capăt în realizarea mântuirii noastre; a binevoit să meargă până la capăt în a face din umanitatea asumată un mediu de putere mântuitoare asupra noastră.

Faptele Lui au în plus însemnătatea că prin ele Persoana dumnezeiască supremă Şi-a demonstrat cel mai mult, prin istoricitatea lor, existenţa Ei reală şi faptul intrării Ei ca om în relaţie cu noi, în istorie; a demonstrat că a devenit şi mai concret "istoric", suferind din partea unor factori ai istoriei şi biruind pornirea unora din ei împotriva Sa şi voinţa lor de a ţine totul în orizontul ei închis.

În faptele mântuitoare este prezentă Persoana lui Hristos şi ele nu pot fi ale altcuiva. Iar Ea este prezentă în aceste fapte pentru că nu poate rămâne fără să Se activeze în aceste fapte, fără să Se realizeze Ea însăşi prin ele, ca om. Dacă în planul existenţei omeneşti trecătoare, numai relaţia cu o altă persoană ne poate prilejui o anumită căldură

a vieţii, un anumit sens şi temei ca să trăim, viaţa netrecătoare şi sensul şi temeiul deplin al ei nu ne pot veni decât din Persoana dumnezeiască intrată în relaţia directă cu noi, prin faptul că S-a făcut persoană omenească.

Persoana semenului înseamnă pentru mine mai mult decât toate faptele ei, dar ea nu lucrează şi nu-şi dovedeşte forţa ei iradiantă decât prin manifestările ei. Hristos-Omul, întrucât e şi Dumnezeu, e incomparabil mai mult decât orice persoană, mai mult decât toate faptele Lui. Dar aceste fapte sunt manifestările care fac vădită Persoana lui Hristos şi iubirea Ei. Mai mult chiar, în cazul lui Hristos, Persoana Lui e totul, cum nu e persoana nici unui om. Dar aşa cum persoana omenească e mai mult decât faptele ei, pentru că nu e statică, pentru că nu se epuizează în faptele săvârşite, ci se arată chiar prin faptele ei ca un izvor de iubire şi de viaţă care e mai mult decât ele, aşa şi Persoana lui Hristos ca Dumnezeu şi om e totul, pentru că nu e statică, pentru că nu Şi-a epuizat realitatea Ei în actele Sale mântuitoare din cursul vieţii pământeşti; ci prin acele acte ne-a arătat că va fi neîncetat activă în duhul acelor acte, va fi prezentă mereu în valabilitatea actelor Sale. Căci acele acte sunt expresia culminantă a iubirii Sale şi ele au realizat în El o stare de permanentă iradiere a iubirii Sale. Ca atare ele sunt mereu actuale în raport cu noi, mai bine zis, Persoana lui Hristos însăşi Îşi manifestă prin ele neîncetat iubirea Sa culminantă, sau Se manifestă ca un izvor de iubire nesfârşit şi inepuizabil. "Hristos cel răstignit şi înviat, nu moartea şi Învierea ca teme teologice, constituie centrul teologiei Apostolului Pavel."[111]. Faptele săvârşite de o persoană se înscriu în ea cu urmările lor. Şi raporturile cu alte persoane se resimt de stările înscrise în ea de faptele ei, transmiţându-le lor aceste stări.

111. Justin Popovici, *O anthropos kai o theanthropos*, Atena, 1968, p. 115; la P. Nellas, *op. cit.*, p. 26.

B
Cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos şi cele trei slujiri mântuitoare ale Lui

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos se îndreaptă spre firea Sa omenească, pe care o umple de dumnezeirea Lui şi o eliberează de afectele, pătimirile şi moartea de pe urma păcatului strămoşesc. Se îndreaptă, apoi, chiar prin ele spre noi toţi, pentru ca prin participarea la Dumnezeirea manifestată în puterea pe care ne-o transmite prin firea Lui umană să ne elibereze şi pe noi în viaţa aceasta de păcat, iar în cea viitoare, de afecte, de coruptibilitate şi de moarte. Dar tot prin acestea, se îndreaptă şi spre Dumnezeu, pentru a-L slăvi prin împăcarea noastră cu El (Ef. 2, 16; 1, 20), prin eliberarea noastră de relele amintite şi prin îmbrăcarea noastră în strălucirea dumnezeiască. Deci deşi direcţiile lucrării sunt trei, lucrarea însăşi nu se împarte. Lucrarea de restabilire şi de îndumnezeire a firii proprii este în acelaşi timp lucrare de slăvire a lui Dumnezeu; căci în natura omenească astfel restabilită şi îndumnezeită se arată slava lui Dumnezeu şi natura însăşi slăveşte pe Dumnezeu. Slava lui Dumnezeu se face vădită de asemenea în eliberarea oamenilor de păcat. Căci ei încetează să mai fie duşmanii lui Dumnezeu, odată ce Hristos i-a împăcat cu Dumnezeu prin trupul Său, adică prin puterile dumnezeieşti extinse în ei prin trupul Său; ei pot "slăvi acum pe Dumnezeu în trupul lor şi în duhul lor, ca unele ce sunt ale lui Dumnezeu" (1 Cor. 6, 20).

Iar direcţia spre oameni a lucrării Sale mântuitoare nu e decât o prelungire a lucrării mântuitoare asupra firii Sale omeneşti. Chiar în lucrarea asupra firii Sale e implicată intenţia prelungirii ei asupra celorlalţi oameni şi a slăvirii lui Dumnezeu prin eliberarea lor de păcat şi prin umplerea lor de viaţa dumnezeiască din Sine. Lucrarea lui Hristos e un tot unitar, dar direcţiile sau intenţiile sunt trei. Şi numai

prin împlinirea acestor trei intenţii se împlineşte scopul ei mântuitor.

Lucrarea mântuitoare a lui Hristos poate fi privită din aceste trei laturi ale ei. Dar întrucât ele nu sunt despărţite, privirea uneia sau alteia dintre ele nu poate face abstracţie de celelalte. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos mai poate fi privită însă şi în alte trei aspecte principale ale ei. Ea se împlineşte prin propria jertfă a trupului Său, prin învăţătura şi pilda de slujire dată oamenilor, şi prin puterea pe care o exercită asupra naturii prin minuni, asupra morţii prin Înviere şi asupra oamenilor prin poruncile şi prin puterea ce le-o dă în vederea mântuirii. Întrucât exercită aceste trei feluri de activităţi, ca laturi ale lucrării Sale mântuitoare, Iisus Hristos a fost considerat de la începutul Bisericii ca *Arhiereu* (Evr. 9, 11), ca *Învăţător-Profet* şi ca *Stăpânitor,* sau *Domn,* sau *Împărat* (Apoc. 12, 10; 11, 15; Mt. 28, 18 etc.).

Aceste trei calităţi sunt atât slujiri cât şi demnităţi ale Lui. Iar ele sunt de asemenea nedespărţite. El învaţă slujind, Se jertfeşte biruind urmările păcatului, stăpâneşte ca un Miel înjunghiat (Apoc., cap. 5). Ele nu pot fi despărţite în mod real, căci în fiecare sunt implicate şi celelalte două. Totuşi în fiecare din cele trei feluri de activităţi iese în relief mai mult una sau alta din cele trei slujiri, celelalte două fiind mai mult implicate în ea.

Pe de altă parte aceste trei forme de slujire se combină cu cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare a lui Hristos. Slujirea arhierească e îndreptată atât spre propriul trup, cât şi spre Dumnezeu şi spre oameni; faptele pilduitoare şi viaţa de model sunt îndreptate atât spre oameni ca învăţătură concretizată, cât şi spre Dumnezeu şi spre propria natură umană. Chiar învăţătura pe care o dă, deşi e îndreptată în mod principal spre oameni, e şi împlinirea unei ascultări aduse Tatălui şi o punere în relief a voii Tatălui şi a slavei Lui, fiind o lăudare a lui Dumnezeu, o slujire a Lui. În sfârşit prin puterea exercitată asupra naturii, asupra

morții și asupra oamenilor, Hristos slăvește totodată puterea lui Dumnezeu cel în Treime, care este proprie și Lui, dar arată și puterea pe care a dat-o trupului Său.

În toată lucrarea Sa Hristos manifestă întreita Sa relație cu natura Sa omenească, cu Tatăl și cu oamenii și prin toată lucrarea manifestă întreita Sa slujire de Învățător-Prooroc, de Arhiereu și de Împărat.

Ca Fiul lui Dumnezeu Care S-a întrupat pentru ridicarea noastră la dialogul sau la comuniunea directă cu Sine, El nu poate să nu Se afle și să nu Se manifeste și ca om în relația de ascultare cu Tatăl, să nu umple firea Sa umană de Dumnezeirea Sa și să nu realizeze și promoveze activ relația Sa cu oamenii. Aceste direcții ale lucrării Sale mântuitoare nu sunt decât iradierile firești, deci binevoitoare, ale Persoanei Sale, unită la planul cel mai înalt prin natura dumnezeiască dar și prin cea omenească îndumnezeită cu Tatăl și prin natura omenească îndumnezeită cu oamenii. Și numai prin lucrarea Sa îndreptată în aceste trei direcții poate înfăptui în întregime opera Sa mântuitoare.

Pe de altă parte, numai prin cele trei activități și calități - de Învățător, de Arhiereu și de Împărat - putea să mântuiască și să desăvârșească pe oameni. Și numai prin toate trei la un loc, exercitate într-un mod pur și eminent, cum nu le pot exercita oamenii obișnuiți. Căci oamenii trebuie să fie luminați ca să meargă și cu voia lor pe calea care-i duce la Dumnezeu; trebuie să depășească dușmănia dintre ei și Dumnezeu printr-o renunțare la orgoliul lor și la plăcerile egoiste, adică prin trăirea activă a unei stări de jertfire pe care n-o puteau avea decât din legătura directă cu o Persoană care a fost în stare să aducă o jertfă pură, capabilă, prin intensitatea ei, să sfărâme urmările păcatului; în sfârșit, trebuie să fie susținuți cu o putere mai presus de cea simplă, omenească, pe calea unei vieți de jertfă ce li s-a făcut cunoscută prin învățătura atotadevărată și atotluminoasă.

Cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare şi cele trei forme de slujire pentru efectuarea ei decurg în chip firesc din Persoana Fiului lui Dumnezeu care S-a întrupat, asumând rolul de Mântuitor al lumii.

Pentru orice ordine a înfăţişării lor se pot invoca motive. Dar aceasta înseamnă că pentru nici una nu se pot invoca motive decisive. Există însă o ordine temporală şi reală a actelor mântuitoare ale lui Hristos, chiar dacă toate aparţin într-un grad mai mult sau mai puţin accentuat tuturor celor trei direcţii ale lucrării Sale mântuitoare şi tuturor celor trei forme de slujire a Lui închinată mântuirii.

Ne vom conduce, de aceea, în alegerea ordinii de înfăţişare a celor trei slujiri mântuitoare ale lui Hristos, după practica tradiţională, prezentând întâi slujirea Sa de Învăţător-Profet, apoi pe cea de Arhiereu şi, în sfârşit, pe cea de Împărat, rămânând să arătăm în fiecare şi implicarea celorlalte două şi în acelaşi timp să ţinem seama de ordinea cronologică şi reală a actelor mântuitoare din cadrul fiecărei slujiri[112].

1. Iisus Hristos ca Învăţător-Prooroc

a. **Iisus, adevărul şi proorocia în Persoană.** Iisus Hristos este Învăţătorul şi Proorocul suprem prin Însăşi Persoana Sa. Iisus Hristos nu e un învăţător ca oricare alt om, ba nici chiar ca oricare alt întemeietor de religie. În acelaşi timp El depăşeşte orice prooroc dinainte de El, înscriindu-Se pe un alt plan. Întrucât El este unic, învăţătura Lui este şi ea unică. Unică nu din acelaşi plan cu alte învăţături unice. El

112. Aşa am expus în lucrarea noastră *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu, 1943) opera de mântuire a lui Iisus Hristos. În: *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, manual pentru Institutele teologice, Bucureşti, 1958, am expus "Aspectele răscumpărării" în mod despărţit de "Întreita slujire a Mântuitorului" pentru că, în baza unui plan pe care nu l-am întocmit eu, tema despre "slujiri" a fost tratată de altcineva.

este identificat cu învăţătura Sa. Şi învăţătura Lui nu poate izvorî decât din El. El e Profet într-un sens unic şi suprem. Calitatea Sa de prooroc ţine de Persoana Sa, spre deosebire de sensul de prooroc din Vechiul Testament, unde această calitate e legată accidental de o persoană sau de alta. Iisus Hristos e Învăţătorul şi Proorocul prin Sine, nu printr-un dar venit din altă parte. Este Învăţătorul prin excelenţă (In 13, 13) şi Proorocul prin excelenţă. El însuşi a spus despre Sine: "Eu sunt Lumina lumii" (In 8, 12), sau: "Eu sunt adevărul" (In 14, 6).

El e Învăţătorul în sensul suprem prin Însăşi Persoana Sa, pentru că din Însăşi Persoana Sa decurge învăţătura Sa, care arată drumul adevărat al omului spre eternitatea desăvârşită a existenţei. El e ca atare "Învăţătorul" şi "învăţătura" în persoană, dacă este "Lumina" în persoană. El e Cel ce propovăduieşte şi "Cel ce Se propovăduieşte" pe Sine. În El Se identifică Subiectul învăţăturii cu "obiectul" ei.

El e chiar prin aceasta Proorocul eminent, pentru că învăţătura Lui arată adevăratul drum de desăvârşire al umanităţii. Iar în aceasta El nu face decât să Se tălmăcească pe Sine însuşi, fiind şi drumul spre desăvârşire şi desăvârşirea însăşi. Orice progres a făcut omenirea în direcţia adevăratei ei desăvârşiri spirituale, a adevăratei actualizări a umanului, l-a făcut pe drumul şi spre ţinta indicată de El. Învăţătura Lui e cu adevărat profetică, pentru că şi Persoana Lui este profetică, arătând în Sine omul la capătul său eshatologic. El e "Proorocul" şi "proorocia" ultimă în persoană. El nu prezintă o altă ţintă a drumului omenirii spre desăvârşire decât pe Sine. El e modelul ultim al omenirii şi în unire cu El îşi află ea desăvârşirea. El este prin Dumnezeirea Sa, dar şi prin umanitatea Sa îndumnezeită, "lungimea şi lărgimea" infinită, în care vor înainta cei ce cred în El, în vecii vecilor[113].

113. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1145 D.

În învăţătura pe care o dă El Se tălmăceşte pe Sine însuşi, ca ţinta finală şi desăvârşită a omenirii. El nu dă o învăţătură imaginată de minte, care dintr-un punct de vedere e mai bună decât cel ce o dă, dar din alt punct de vedere nu redă tot misterul fiinţei umane şi ţinta ultimă reală la care a ajuns ea în El şi poate ajunge oricine se uneşte cu El. El nu descrie prin imaginaţie tabloul înălţător a ceea ce ar putea să fie omul dar nu reuşeşte să fie, ci ceea ce a ajuns cu adevărat omul în El. El îl arată pe om în starea desăvârşită de după înviere, care poate deveni şi starea reală a tuturor celor ce cred în El. Iar pentru că El este de fapt prin viaţa Sa şi prin învierea Sa ceea ce e chemată să devină de fapt omenirea întreagă, învăţătura Lui este şi realistă şi profetică, acoperindu-se cu ceea ce este El ca om în care s-a realizat cu adevărat umanitatea şi se va realiza după înviere. În învăţătura Lui se vede ca prin oglindă viaţa Lui dinainte şi de după Înviere, deci şi omul aşa cum e chemat să fie. Prin aceasta e Prooroc nu numai prin cuvântul Lui, ci prin existenţa Lui dinainte de Înviere şi prin cea de după Înviere. În Hristos cel înviat avem continuu chipul real a ceea ce vom fi şi noi. Persoana Sa însăşi e toată o proorocie realizată despre om, aşa cum e chemat să devină în actualizarea celor mai bune şi mai proprii potenţe ale Lui, dar numai în unire cu Dumnezeu.

Dar El este şi Învăţătorul prin Persoana Lui însăşi, pentru că noi nu medităm la învăţătura pe care a dat-o ca la o învăţătură detaşată de El, pe care ne silim s-o împlinim singuri. În cazul acesta ea ar fi o altă "lege". Noi învăţăm privind la Persoana Lui şi putem păşi pe urmele Lui stând în legătură cu El. "Învăţaţi de la Mine că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi afla odihnă sufletelor voastre" (Mt. 11, 29). De fapt numai primind putere de la Persoana lui Iisus, cei ce cred în El nu se străduiesc fără rezultat, ci pot deveni şi ei blânzi şi smeriţi şi prin aceasta dobândesc odihna de patimile care-i chinuie şi-i frământă fără rost.

El e "Învăţătorul" şi "Proorocul" culminant prin Însăşi Persoana Lui, pentru că nu e numai om, ci şi Dumnezeu şi ca atare are în El şi iradiază din El nu numai învăţătura adevărată despre Dumnezeu, ci şi despre omul adevărat, aşa cum este el realizat în Hristos şi cum trebuie să ajungă şi ceilalţi.

În sensul acesta învăţătura Lui este revelaţia culminantă despre Dumnezeu şi despre om, întrucât El însuşi este ca persoană această revelaţie. În El se încheie toată revelaţia şi proorocia. El e suprema proorocie împlinită. Este revelaţia culminantă şi proorocia culminantă, pentru că cuprinde tot conţinutul despre Dumnezeu şi despre om, accesibilă acestuia în viaţa pământească, pentru că-l comunică direct Cel ce e Dumnezeu însuşi şi omul deplin realizat.

Proorocii din Vechiul Testament comunicau un adevăr parţial despre Dumnezeu şi despre om, pentru că primind adevărul despre Dumnezeu îl primeau de la Dumnezeu ca de la altcineva şi nu-l puteau avea întreg în ei înşişi; iar omul pe care-l cunoşteau ei, din ei înşişi, nu era omul deplin realizat în Dumnezeu. De aceea ei nici nu puteau înfăţişa relaţia culminantă între om şi Dumnezeu şi întregul rezultat al lucrării lui Dumnezeu asupra omului. Pe de altă parte, nefiind identificaţi cu adevărul pe care-l comunicau, nu-l comunicau cu toată puterea de transformare a altora, nu convingeau despre el prin lucrarea culminantă a lui Dumnezeu în ei înşişi.

Adevărul se impune cu toată puterea când se comunică el însuşi în mod direct. Cu altă putere se impune Dumnezeu însuşi ca adevăr, în actul Său de autocomunicare. Se simte în orice cuvânt al Său totalitatea adevărului viu, identic cu Persoana Sa. Adevărul integral se arată în Hristos ca persoană vie, făcându-Se El însuşi ipostas al spiritului uman. Datorită acestui fapt spiritul uman îl sesizează în deplinătatea lui. Pe lângă aceea, asumând El însuşi modul de comunicare uman, Se comunică în modul cel mai direct

şi mai accesibil oamenilor; el (adevărul) prezintă pe Dumnezeu în maxima apropiere, pentru că între gradele prezenţei, cel al dialogului direct reprezintă prezenţa celor aflaţi în modul cel mai direct, în maxima apropiere a partenerilor. Dumnezeu e prezent în Hristos în această prezenţă maximă a partenerului în dialogul direct ca om. Aceasta e cea mai accesibilă şi mai deplină apropiere a lui Dumnezeu. Dumnezeu e disponibil în Hristos oricărui om în virtualitatea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog direct veşnic, putând conduce pe om în cunoaşterea infinită a Sa ca Dumnezeu.

b. **Împlinirea Revelaţiei şi a Proorociei în Hristos**. Prezentându-Se pe Sine ca Dumnezeu devenit om şi ca om care e în acelaşi timp în maximă apropiere de oameni, Hristos anunţă Împărăţia lui Dumnezeu pe cale să înceapă şi să se dezvolte în măsura în care oamenii cred în El şi intră şi înaintează în comuniune cu El. Împărăţia lui Dumnezeu este, din momentul apariţiei lui Hristos, "în mijlocul" oamenilor. Predicându-Se pe Sine, o predică pe ea şi predica Lui e revelaţia prezenţei acestei Împărăţii, fiind predica prin care Se revelează Persoana Sa. Pe de altă parte, Împărăţia aceasta va începe în deplinătatea ei o dată cu învierea Sa. Deci El e şi din acest punct de vedere Proorocul revelaţiei depline şi al Împărăţiei realizate a lui Dumnezeu şi a umanităţii deplin îndumnezeite, din cadrul ei. Această împărăţie, ca şi Persoana lui Hristos, nu e o noutate relativă, care va putea fi urmată de altele, ci noutatea ultimă şi absolută, în care e dată plenitudinea şi infinitatea vieţii.

Predica lui Iisus este şi chemarea adresată oamenilor, ca să primească această Împărăţie ca unica şansă a vieţii lor adevărate, veşnice şi depline. "În această unică şi totuşi pentru noi exemplară relaţie a Sa cu Dumnezeu, Iisus cel dinainte de Paşti trăieşte în Persoana Sa sosirea Împărăţiei lui Dumnezeu şi astfel cunoaşte sosirea aceasta indisolubil legată cu propovăduirea Sa proprie. Cu aceasta nu se

neagă că, prin moartea şi învierea Sa, atât Împărăţia cât şi propovăduirea Sa obţin o ultimă radicalitate în ele însele şi pentru noi"[114].

Sfântul Chiril din Alexandria spune că Hristos, prin ceea ce aduce în Sine însuşi, a descoperit în Ipostasul Său tipurile legii. El a mutat în Ipostasul Său tipurile la adevăr[115]. Proorocii şi drepţii Vechiului Testament, nefiind ei înşişi adevărul în persoană, adică Hristos, reprezentau pe Hristos ca tipuri, sau Îl înfăţişau în tipuri, pentru că-L vedeau în depărtarea viitorului, pe baza comunicărilor primite de la Dumnezeu, sau a unei vederi nedesluşite a Cuvântului în existenţa Lui imposibil de descris cu toată claritatea. De aceea numai în Hristos se luminează legea sau ţinta spre care arată ea în mod neclar. Chiar Iisus a spus că legea arăta spre El: "Căci dacă aţi fi crezut lui Moise, M-aţi crede şi pe Mine. Căci el despre Mine a scris" (In 5, 46). "Hristos a fost rânduit, spune acelaşi părinte, Apostol şi Arhiereu (Evr. 3, 1) şi ne-a eliberat de legea umbrită şi ne-a trecut la vorbirea clară (εἰς εὐφωνίαν) a învăţăturii evanghelice"[116].

Desigur Hristos a venit sau a fost trimis ca "Apostolul" Său propriu, precum S-a făcut şi "Proorocul" Său propriu, căci numai întrucât S-a făcut om rămânând şi Dumnezeu, adică întrucât S-a umilit pe Sine, luând modul uman de a Se comunica, a putut deveni accesibil ca Dumnezeu şi a putut intra cu oamenii în acest dialog direct. Aşa cum Patriarhul Iacob descojeşte nuielele, aşa Hristos descojeşte înţelesurile legii. El "descojeşte legea de umbra ei şi înlătură acoperământul de pe scrierile proorocilor, arătând "raţiunea" din ele albită şi plină de farmecul duhovnicesc"[117].

114. Karl Rahner, "Grundlinien einer systematischen Christologie", în vol. Karl Rahner, Wilhelm Thüssing, *Christologie, systematisch-exegetisch*, Herder, 1972, p. 32.

115. *Glaphyra*, P.G. 69, col.89.

116. *Ibidem*, col. 88.

117. *Ibidem*, col. 241.

Făcând aceasta Hristos înlătură (îndepărtează) umbra care era așezată în lege asupra Lui, ieșind din planul indirect în care se afla în timpul Vechiului Testament, în planul dialogului direct.

Dacă Moise n-a putut urca tot poporul în muntele cunoștinței infinite și directe a lui Dumnezeu, Hristos poate face aceasta. Pe Sinai, spune tot Sfântul Chiril din Alexandria, nu s-a putut urca poporul. "Era imposibil ca prin călăuzirea lui Moise, să se apropie de Dumnezeu. Nu se putea apropia prin tipuri și prin umbră". Căci acestea se intercalau între popor și Dumnezeu. Dar când Dumnezeu a intrat în dialog direct cu oamenii, înlăturând tipurile intermediare, ei s-au aflat dintr-odată în fața lui Dumnezeu. "Legea tindea spre frumusețea adevărului"... "Iar adevărul este Hristos, prin Care am dobândit intrarea și am ajuns aproape de Tatăl, urcându-ne ca la un munte, la cunoștința adevărului"[118]. "Sfârșitul legii și al proorocilor este Hristos" (Rom. 10, 4). Legea arăta spre taina lui Hristos, dar în ea nu era Hristos descoperit. "Iar prin munte se înțelege în acestea, cunoștința mai presus de fire și mai presus de toate a tainei lui Hristos". "Deci Moise îi aduce lângă munte, dar nu-i urcă în el. Cum am spus adineaori, desăvârșirea și înălțimea în înțelepciune și cunoștință o câștigăm prin Hristos, nu prin Moise. Ultimul e slujitor și pedagog, primul, ca Domnul tuturor, S-a arătat ca dătătorul cunoștinței desăvârșite"[119]. Cunoștința aceasta e împreunată cu schimbarea noastră spre slavă. "Și nimenea n-a rămas care să nu audă și să nu cunoască slava Mântuitorului"[120]. Căci în El Dumnezeu însuși a intrat în relație directă cu noi; Dumnezeu, Care e foc și arde păcatele noastre[121].

118. *Ibidem*, col. 509.
119. *Ibidem*, col. 509.
120. *Ibidem*, col. 508 AB.
121. *Ibidem*.

Desigur, Cuvântul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu, chiar venit în Hristos în dialog direct cu noi, nu e văzut în mod descoperit. Trupul lui Hristos, cuvintele Lui omenești, rămân încă "tipuri", "simboluri" ale dumnezeirii Lui. Dar acum tipul nu e despărțit de Dumnezeu, ci Dumnezeu S-a făcut El însuși "tipul Său", "simbolul Său"[122]. Trebuie înaintat în intimitatea cu El însuși pentru a pătrunde prin El ca tip la dumnezeirea Lui infinită, nu pe o cale în afară de El. Cine este lângă El simte prin cuvintele Lui omenești, prin privirile Lui și prin toată înfățișarea, comportarea și faptele Lui, dumnezeirea nevăzută a subiectului Său. "Iată Domnul vine cu tărie și brațul Lui cu stăpânire va paște turma Lui și cu brațul Lui va aduna mieii" (Is. 40, 10).

c. **Puterea Duhului Sfânt în învățătura lui Hristos**. În cuvintele și faptele oricărui om se sesizează nu numai conținutul definit al unor înțelesuri, ci și subiectul lor indefinibil, din care ele pornesc. Acesta e "duhul" specific al subiectului, care învăluie și e prezent în toate cuvintele lui. Așa și pe Hristos Îl experiem ca subiect dumnezeiesc prin Duhul Său cel Sfânt, Care ni Se comunică prin toate cuvintele și actele și înfățișările Sale. Acest Duh ne unește cu subiectul tainic și indefinibil al lui Hristos prin toate cuvintele și actele Lui. De aceea cuvintele Lui au în ele duh și viață. "Cuvintele pe care vi le-am vorbit sunt duh și viață" (In 6, 63). Sau: "Tu ai cuvintele vieții veșnice" (In 6, 68). Ele ne unesc prin Duhul Lui, cu El însuși. "Adevăratul mijlocitor este Hristos, cu Care ne-am unit prin relație, dacă e adevărat că S-a coborât în cele ale noastre și S-a făcut om, ca să ne facă pe noi părtași ai firii Sale dumnezeiești, uniți cu Dumnezeu prin împărtășirea și harul Sfântului Duh"[123]. Hristos este "adevărul" ca persoană, pentru că orice realitate spirituală care configurează pe cea materială, prin care

122. *Ibidem*.
123. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1165 D.

se manifestă, subzistă numai în persoană, şi nu în afară de ea. Deci realitatea spirituală supremă, de care depinde orice altă realitate, nu subzistă decât în persoana sau în trinitatea personală supremă. Tot ce e adevărat îşi are obârşia în actul creator al lui Dumnezeu cel personal, se menţine şi se desăvârşeşte în viaţă sau în adevăr, prin participarea la viaţa dumnezeiască personală, sau la "adevărul" prin excelenţă. În Hristos s-a umplut de viaţa dumnezeiască sau de adevăr şi natura omenească asumată de El şi, prin împărtăşirea de ea, se va umple de viaţă şi de adevăr orice om care crede.

Hristos e prin aceasta, adică prin faptul că e Însăşi Persoana supremă din care iradiază toată puterea şi viaţa, un adevăr dinamic, în sensul că în calitate de Dumnezeu dă putere umanităţii Sale să se umple de El ca Dumnezeu, sau de viaţa Lui, şi în sensul că această umanitate e stimulată să crească în adevărul ei, prin efluviile ce iradiază din Dumnezeu şi răspund trebuinţelor ei celor mai naturale. Aceasta datorită faptului că în El e obârşia ei. Acest adevăr ca viaţă se comunică prin umanitatea lui Hristos şi celorlalţi oameni, iar aceştia sunt stimulaţi şi ei să crească în El, să se facă asemenea Lui.

Calitatea dinamică a "adevărului" nu înseamnă că esenţa lui supremă se produce continuu. El este din veci şi până în veci în aceeaşi esenţă. Dar El promovează pe om, ca "chip" al Lui, în eternitate, configurându-l din infinitatea Lui tot mai mult după El ca model. Înaintarea în adevăr este înaintarea spre o tot mai adâncă imprimare a omului de umanitatea lui Hristos ca model al lui, care are puterea de a-l conduce pe el într-o desăvârşire infinită, pentru că umanitatea Lui însăşi e imprimată şi umplută de Dumnezeirea Lui. Dar aceasta se realizează prin Duhul. Sfântul Chiril a stăruit îndelung asupra acestui proces de configurare nesfârşită a noastră după modelul lui Hristos, prin Duhul Sfânt.

Căci puterea care însoţeşte chiar cuvântul lui Hristos, în care e prezent Hristos însuşi, e Duhul. Cuvântul lui Dum-

nezeu e lumina, dar din el iradiază Duhul (ἐλλάμπει δὲ τὸ πνεῦμα)[124].

Adevărul mântuitor s-a realizat întâi în umanitatea lui Hristos, deja prin implicațiile uniunii ipostatice, făcând-o pe aceasta deplin după modelul ei dumnezeiesc. Învățătura lui Hristos e una din formele prin care se comunică și celorlalți oameni Persoana lui Hristos prin natura Sa umană, în vederea mântuirii lor.

În felul acesta cuvintele și faptele lui Hristos sunt necesare pentru a cunoaște Persoana Lui ca Dumnezeu și ca om deplin realizat. Căci Persoana nu se poate cunoaște altfel și nu se poate actualiza în efectele ei asupra altora și nici chiar în ea însăși, în latura ei omenească, decât prin cuvinte și fapte.

Căci, cum am văzut, prin cuvintele Persoanei iradiază, sau luminează Duhul Persoanei. Iar "prin Duhul, (Hristos, *n.n.*) luminează pe tot omul" (2 Cor. 4, 6). Fiul are pe Duhul ca pe o rază a firii Sale; El extinde "strălucirea Duhului"[125]. Duhul e mintea lui Hristos. "Căci fiind mintea lui Hristos, spune ucenicilor toate din Hristos, nu cele ale Sale, aflate într-o voință și lucrare a Sa"[126]. Deci Duhul ca o astfel de strălucire întinsă din Fiul, e în același timp "lucrare (sau energie) ființială ipostaziată"[127]. Așa cum Fiul este Cuvântul ipostatic, din Care izvorăsc toate cuvintele, fără ca aceasta să priveze pe Tatăl și pe Duhul de calitatea de sursă a cuvintelor, la fel Duhul este energia ipostaziată aflătoare în Fiul, din Care izvorăsc toate energiile sau lucrările. Prin energiile aduse în noi de Duhul lui Hristos, de Care sunt pline cuvintele Lui, noi suntem făcuți tot mai mult după chipul lui Hristos. "Primind în noi chipul Cuvântului, adică pe Duhul Sfânt și de-viață-făcător, Care Se sălășlu-

124. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, col. 497.
125. Idem, *Thesaurus*, P.G. 75, col. 589 C.
126. *Ibidem.*
127. *Ibidem*, col. 584.

iește astfel în noi, suntem reconfigurați (ἀναμορφούμενοι) conform Cuvântului cel viu al lui Dumnezeu, urcând iarăși la nestricăciune și înnoindu-ne pentru viața de veci"[128].

Desigur, Duhul Sfânt ni se dă mai deplin din trupul înviat al lui Hristos, deci prin Taine, în care Persoana lui Hristos suflă mai deplin prin Duhul lucrarea dumnezeiască, decât numai prin cuvinte.

Dar cuvintele sunt și ele neapărat necesare pentru explicarea lucrării care ne vine din Hristos. În general cuvintele și faptele sunt mijloacele prin care ne punem totdeauna în legătură cu persoana cuiva, deci și cu Persoana lui Hristos. Iar Hristos aceasta și urmărește. În cazul altor persoane e mai greu să te pui în legătură cu ele prin cuvintele rostite și prin faptele săvârșite de ele în trecut, căci ele nu mai sunt prezente unde se reamintesc cuvintele și faptele lor, sau uneori nu se mai recunosc în starea în care au fost când au rostit cuvintele și au săvârșit faptele acelea, întrucât au crescut la alte înțelegeri. Hristos însă este prezent unde sunt reamintite cu credință în El cuvintele și faptele Lui, căci ele Îl redau pe El rămas Același și în momentul când se reamintesc, sau ele reprezintă etape prin care a trecut ca om și prin care trebuie să treacă oricine vrea să ajungă la nivelul la care a ajuns umanitatea Lui; etape pe care El nu are motiv să le retracteze și pe care El le retrăiește cu cei ce se află în una sau alta din ele, ca singurul drum prin care pot ajunge și ei acolo unde Se află El ca om.

d. **Iisus Hristos, Învățător etern ca nesfârșit Cuvânt ipostatic.** Cuvintele lui Iisus, exprimându-L pe El însuși, sunt o iradiere directă a Persoanei Sale ca sursă a lor și o autotălmăcire a Ei înseși. Aceasta înseamnă că *El însuși ca persoană este Cuvântul ca ipostas dumnezeiesc,* devenit și ipostas omenesc. Chiar persoana omenească este un Cuvânt ipostatic, pentru că e întreagă atenție și tendință de

128. *Ibidem*, col. 580.

autocomunicare, pentru că e întreagă chemare şi răspuns la o legătură neîncetată în iubire. Ca atare, ea este un cuvânt ipostatic cuvântător la nesfârşit. Dar dacă persoana omenească este cuvânt ipostatic, Persoana dumnezeiască ce Se întrupează este Cuvântul ipostatic divin şi uman în gradul suprem. Ea Îşi comunică neîncetat iubirea Sa supremă şi cere răspunsul neîncetat al unei iubiri corespunzătoare din partea omului. Din Hristos iradiază cuvântul cel mai revendicator. El este trăit cu cea mai ascuţită responsabilitate, cu cea mai adâncă obligaţie de a-I răspunde pozitiv, cu cuvântul şi cu fapta. Hristos trezeşte în noi această responsabilitate nu numai prin cuvintele Sale, ci şi prin Persoana Sa, atât ca Dumnezeu cât şi ca om: ca Dumnezeu, poruncindu-ne ce avem să facem ca să ne realizăm ca oameni după chipul Său, iar ca om arătându-ne modelul realizat al omului. *Toate cuvintele Lui au acoperire deplină în Persoana Lui.*

Persoana umană este cuvânt ipostatic (subzistent) şi deci cuvântător, pentru că există prin dependenţă de Cuvântul ipostatic suprem, trebuind să răspundă şi să se conformeze Acestuia. Orice cuvânt porneşte din ea ca un cuvânt de răspuns, din necesitatea de a răspunde, exprimând-o pe ea ca fiind cuvânt ipostatic responsabil, deci legat de Cuvântul ipostatic suprem, Care-i vorbeşte cerându-i să răspundă. Persoana omenească există în această calitate de cuvânt responsabil, pentru că îi vorbeşte Dumnezeu, pentru că îi cere Dumnezeu să răspundă, deci să se conformeze Lui. În acest sens Dumnezeu, Cuvântul ipostatic suprem, este creatorul şi susţinătorul persoanei umane, care e cuvânt răspunzător. În aceasta se concentrează calitatea omului de "chip" al Cuvântului dumnezeiesc. Omul e chemat de Cuvântul dumnezeiesc la existenţă şi e susţinut în existenţă, pentru că e chemat în fiecare clipă să înainteze într-o existenţă asemenea Lui prin răspunsul dat poruncii Aceluia de a se conforma Lui. În măsura în care

omul răspunde mai puţin pozitiv, existenţa lui slăbeşte, iar în iad devine mai mult o umbră a existenţei.

Prin toate lucrurile şi împrejurările ne vorbeşte Cuvântul dumnezeiesc, cerându-ne răspunsul. Concomitent ne vorbeşte, adresându-ni-Se în mod intim şi tainic prin conştiinţă. Dar în Iisus Hristos ne vorbeşte întrupat ca om, prin cuvintele Sale directe ca Dumnezeu în forma umană, accentuând responsabilitatea în noi prin modelul de om pus de El în faţa noastră. Cuvintele Lui ating concomitent, într-o formă cu mult mai intensă, conştiinţa noastră şi luminează acestei conştiinţe cuvintele ce ni le adresează prin lucruri şi prin situaţiile mereu noi. Tot într-o vorbire adresată conştiinţei El face actuale în faţa acesteia, şi pentru noi personal, cuvintele ce le-a rostit odinioară. Prin toate lucrurile şi prin conştiinţă vine Cuvântul neîncetat la noi, dar în modul cel mai clar vine prin cuvintele din Scriptură ce ni le adresează continuu în calitatea Lui de Cuvântul dumnezeiesc întrupat. El Şi-a însuşit cuvintele omeneşti pentru a ni Se adresa în modul cel mai desluşit, El însuşi, Cuvântul ipostatic, pentru a actualiza în noi continuu obligaţia de a răspunde, şi făcând să răsune continuu în conştiinţa noastră, odată cu chemarea Lui ca Dumnezeu, şi chemarea Lui ca om realizat, deci ca om aşa cum trebuie să fim. Iar întrucât El a fost un asemenea om în relaţie cu semenii Săi, El ne cere să ne realizăm ca oameni în relaţia cu semenii noştri din fiecare moment. Prin aceasta El dă o intensitate deosebită apelurilor ce le fac semenii noştri la responsabilitatea noastră faţă de ei. În felul acesta Hristos ne vorbeşte şi prin toate cuvintele semenilor noştri, care ne cheamă la ajutorarea lor şi la o viaţă de seriozitate responsabilă. Prin toate acestea Hristos ne leagă direct de Sine şi ne comunică puterea şi iubirea Sa, cerându-ne însă şi iubirea noastră. Prin toate ne ajută astfel să creştem spiritual, după chipul Său.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră întreg universul realităţilor consistente ca o cuvântare întrupată a Logosului dumnezeiesc, deci a lui Hristos; iar Sfânta Scriptură o consideră drept un univers vorbit care exprimă şi interpretează în cuvinte propriu-zise universul încorporat al raţiunilor Logosului şi scopul lui, care se înfăptuieşte în relaţie cu Dumnezeu. Amândouă exprimă gândirea şi voinţa lui Dumnezeu, Care a creat şi conduce creaţiunea spre unirea strânsă cu El şi, prin aceasta, spre îndumnezeire. Dar în cel mai direct mod şi deci mai cu putere - în gradul prezenţei celei mai intense care este cel al dialogului faţă către faţă - a vorbit şi vorbeşte Dumnezeu în Hristos, ca fiind Cuvântul întrupat[129].

Am precizat că întrucât Hristos ne vorbeşte nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om realizat, El ne comunică nu numai cuvântul lui Dumnezeu către noi, ci şi răspunsul Lui ca model de om către Dumnezeu. În mod special acest răspuns al Său ca om către Dumnezeu ni-l comunică Hristos, întrucât Se roagă pentru noi şi ne învaţă şi pe noi să ne rugăm. Prin aceasta întăreşte, de asemenea, cuvântul nostru de răspuns către Dumnezeu. Propriu-zis toată învăţătura ce ne-o dă are ca scop să ne facă să răspundem la chemarea lui Dumnezeu. Astfel, chiar prin învăţătura Sa, El nu ne foloseşte numai nouă, ci şi slăveşte pe Dumnezeu. Sau ne foloseşte nouă întrucât ne face să slăvim pe Dumnezeu. Direcţia către Dumnezeu e implicată şi în învăţătura Sa adresată nouă. El a slăvit pe Dumnezeu, pentru că le-a dat lor cuvintele pe care Tatăl I le-a dat (In 17, 8, 14) şi pentru că a făcut cunoscut oamenilor numele Tatălui şi a făcut ca şi ei să păzească cuvintele Lui (In 17, 6).

Dar Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat ni Se comunică nu numai prin cuvinte propriu-zis, ci şi prin fapte de iubire, de jertfă şi de putere, care sunt şi ele cuvinte.

129. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1129, 1280-1281, 1289, 1305-1321.

Cine vedea pe Hristos, sau cine Îl vede prin credinţă, vede peste tot Persoana Lui ca fiind Cuvânt ipostatic izvorâtor de cuvinte şi de fapte, amândouă însoţite de o supremă putere şi lumină. Aşa Îşi exercită eficacitatea Lui deplină. Astăzi această eficacitate deplină a lui Hristos asupra noastră se exercită prin Taine, în care cuvintele Lui rostite odinioară pun în evidenţă pe Hristos însuşi ca persoană în lucrarea Lui prezentă. Aceasta, întrucât, invocându-L prin credinţă şi prin rugăciune, El vine şi Îşi manifestă actele Sale de putere, sau puterea arătată în actele Sale de odinioară, în favorul şi în folosul celor ce-L invocă cu credinţă, împărtăşind harul Duhului Sfânt prin mijlocirea unor gesturi şi materii ce sunt sfinţite prin rugăciune.

2. **Iisus Hristos, Arhiereul şi Jertfa supremă**

a. **Cele trei direcţii ale slujirii arhiereşti a lui Hristos.** Dacă în slujirea de Învăţător-Prooroc Iisus Hristos e îndreptat în mod direct spre noi, dar implică în ea voinţa de a ne lega de Tatăl întrucât prin împlinirea acestei învăţături noi împlinim voia Tatălui, deci cuprinde în ea şi o direcţie îndreptată spre Dumnezeu, slujirea de Arhiereu prin care Se aduce ca jertfă pe Sine însuşi e îndreptată în mod direct spre Tatăl. Totuşi implică în ea şi o direcţie îndreptată spre oameni, întrucât vrea să încadreze şi pe oameni în ea, deci cuprinde în ea şi o direcţie îndreptată spre aceştia. Iar întrucât în acest scop Hristos aduce ca jertfă firea umană asumată de El, slujirea aceasta are şi o direcţie şi un efect îndreptat spre aceasta. Aceste trei direcţii sunt atât de implicate una în cealaltă, încât e cu neputinţă să fie separate; ba chiar nici măcar nu se poate cugeta una fără alta. În Sfânta Scriptură şi în gândirea Sfinţilor Părinţi sunt afirmate toate aceste trei direcţii, în slujirea arhierească a lui Hristos. În Epistola către Evrei se spune: "Într-adevăr, orice arhiereu, fiind luat dintre oameni, este pus pentru oameni,

spre cele ce sunt ale lui Dumnezeu, ca să aducă daruri şi jertfă pentru păcate" (Evr. 5, 1).

Orice înlăturare a vreuneia din aceste direcţii în slujirea Lui arhierească, sărăceşte înţelesul şi eficacitatea lucrării mântuitoare a lui Hristos. Teologia apuseană - catolică şi protestantă - eliminând efectul slujirii arhiereşti a lui Hristos asupra firii omeneşti a Lui şi socotind-o numai ca o lucrare de satisfacere a onoarei lui Dumnezeu în numele oamenilor care L-au jignit cu păcatul lor, sau numai ca o ispăşire a vinei lor, a eliminat toată preocuparea de restabilire a firii omeneşti prin jertfă, întâi în Hristos şi prin aceasta şi în cei ce cred în El, adică tot efortul ascetic, sfinţitor şi îndumnezeitor al jertfei şi în general al mântuirii, reducând-o pe aceasta la o simplă operaţie juridică, exterioară firii omeneşti.

Sfinţii Părinţi au accentuat atât de mult efectul jertfei îndreptat spre restaurarea, sfinţirea şi îndumnezeirea firii omeneşti în Hristos şi prin ea în toţi cei ce cred în El, încât uneori câte un teolog ortodox s-a simţit ispitit să vadă în jertfă mai puţin o slujire îndreptată spre Dumnezeu, spre slăvirea Lui, accentuând mai mult pe cea îndreptată spre restaurarea firii omeneşti în Hristos şi, prin ea, în ceilalţi oameni. Aceasta s-a făcut din opoziţie faţă de teologia catolică, care afirma că păcatul n-a slăbit şi n-a strâmbat firea omenească, ci L-a jignit numai pe Dumnezeu, deci jertfa nu are ce să îndrepteze în firea noastră, ci doar să înlăture supărarea lui Dumnezeu cel jignit, ca firea să fie iarăşi admisă în relaţie cu El şi împodobită cu etajul darurilor supranaturale; sau, din opoziţie faţă de teologia protestantă, care recunoaşte că prin păcat nu numai că Dumnezeu a fost jignit, ci şi firea noastră e alterată atât de total încât nu mai poate fi vindecată, ci ajunge să se obţină, prin ispăşirea vinei în faţa Lui, promisiunea restaurării ei în viaţa viitoare. Din opoziţie faţă de aceste teorii s-a afirmat din partea câte unui teolog ortodox că nu se poate admite că Dumnezeu

are vreo supărare pe om din pricina păcatului şi că deci pretinde vreo jertfă pentru iertarea lui; de aceea jertfa nu ar avea alt rost decât să refacă firea omenească în Hristos şi să câştige dragostea oamenilor pentru El şi pentru Dumnezeu; chiar aceasta constituie o refacere a firii lor, din pricina îmbolnăvirii ei în urma separării de Dumnezeu şi a duşmăniei faţă de El[130].

Din tendinţa de a înţelege starea de păcat a omului aproape numai ca o duşmănie faţă de Dumnezeu, nu şi ca o supărare a lui Dumnezeu faţă de acesta, unii teologi bazându-se pe locul din epistolele: 2 Cor. 5, 18 şi Rom. 5, 1, deduc că Sfântul Apostol Pavel "nicăieri nu spune că Dumnezeu Se împacă cu omul, ci totdeauna că Dumnezeu împacă pe om cu Sine". Dar împotriva acestei concluzii s-a invocat textul din Epistola către Romani 10, 3, unde se spune că omul se luptă să-şi întărească "dreptatea lui", iar acesta e un lucru de care Se scârbeşte Dumnezeu. "Căci toată dreptatea omului este mai murdară decât orice ură, potrivit Scripturii (Is. 64, 6), care o numeşte răutate"[131]. Nicolae Cabasila mai zice: "Hristos S-a făcut dreptate de la Dumnezeu şi răscumpărare; şi desfiinţează duşmănia în trupul Său şi împacă pe Dumnezeu cu noi"[132]. Totuşi, pe drept Cuvânt, un teolog grec zice: "Dar Dumnezeu nu urăşte pe copilul Lui nici când acesta se află în stare de păcat, ci e scârbit numai de starea de păcat a omului, în care se îmbracă şi se urâţeşte din pricina aceasta"[133]. Din starea aceasta de duşmănie, neplăcută lui Dumnezeu, omul nu poate ieşi decât prin jertfă: o jertfă pe care n-o poate aduce el, ci numai Hristos.

130. J. Romanides, Προπατορικὸν ἁμάρτημα, Atena, 1957, p. 88.

131. Nicolae Cabasila, *Ἡ Θεομήτωρ*, ed. P. Nellas, *op. cit.*, Atena, ed. 2, p. 180.

132. *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 488 B.

133. P. Nellas, *op. cit.*, p. 106.

Deci înţelegerea cea mai cuprinzătoare a jertfei lui Hristos este aceea care vede atât direcţia ei îndreptată spre Dumnezeu, cât şi direcţia ei îndreptată spre firea omenească asumată de Hristos şi, prin ea, spre ceilalţi oameni. Această concepţie cuprinzătoare este proprie Sfinţilor Părinţi, fiind în acord şi cu cea a Sfintei Scripturi.

Dar faptul că, prin jertfa adusă Tatălui, Hristos restaurează şi îndumnezeieşte şi firea omenească, dă şi direcţiei ei îndreptate spre Dumnezeu un alt sens decât acela al unei simple satisfacţii a onoarei Lui jignite. Dumnezeu nu putea iubi starea de păcat a oamenilor, care e o stare de duşmănie a acestora faţă de El. Hristos ca om, îndreptând prin jertfă starea de duşmănie a firii omeneşti faţă de Dumnezeu, câştigă chiar prin aceasta iubirea lui Dumnezeu pentru această natură. Sau viceversa: manifestând prin jertfă voinţa de a se dărui cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă. Sunt două aspecte nedespărţite ale jertfei. Un părinte se bucură de copilul care se reîntoarce la respectul faţă de el, nu pentru că îşi vede prin aceasta onoarea restabilită, ci pentru că prin acest respect ce i-l acordă copilul din nou vede restabilite resorturile morale şi chiar ontologice în fiinţa copilului.

Într-un cuvânt, jertfa serveşte restabilirii comuniunii între Dumnezeu şi om. Comuniunea restabilită înseamnă însă atât firea omenească restabilită din egoismul ei, cât şi iubirea lui Dumnezeu manifestându-se neîmpiedicată în voinţa ei de a împodobi pe om cu darurile ei, neîmpiedicată de egoismul duşmănos al omului. Jertfa omului e necesară pentru restabilirea comuniunii, atât pentru Dumnezeu cât şi pentru omul însuşi.

Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi văd prezente în slujirea arhierească şi în jertfa lui Hristos toate cele trei direcţii, în intercondiţionarea reciprocă ce le dă sensul amintit.

În ce priveşte direcţia către Dumnezeu, am văzut ce spune Epistola către Evrei (5, 1, 7). Jertfa lui Hristos împlineşte jertfele din Vechiul Testament, care erau toate îndreptate spre Dumnezeu, desigur în folosul poporului: "El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de ţapi şi de viţei, ci cu însuşi sângele Său, şi a dobândit o veşnică răscumpărare" (Evr. 9, 12).

Dar prin jertfa aceasta adusă lui Dumnezeu, Hristos în acelaşi timp Se desăvârşeşte ca om. Iar prin aceasta sfinţeşte, sau desăvârşeşte şi pe ceilalţi. Aceasta se întâmpla şi cu jertfele din Vechiul Testament. "Făcându-Se desăvârşit, S-a făcut tuturor pricină de mântuire veşnică" (Evr. 5, 9). "Căci dacă sângele ţapilor şi al taurilor şi cenuşa junincii, stropind pe cei spurcaţi, îi sfinţeşte spre curăţia trupului, cu atât mai mult sângele lui Hristos care, prin Duhul cel veşnic, S-a adus lui Dumnezeu pe Sine jertfă fără de prihană, va curăţi cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiţi Dumnezeului celui viu" (Evr. 9, 13-14). "Şi întru această voinţă suntem sfinţiţi, prin jertfa trupului lui Hristos, odată pentru totdeauna... Căci printr-o singură jertfă adusă, i-a adus la veşnică desăvârşire pe cei ce se sfinţesc" (Evr. 10, 10, 14).

Dar prin cele spuse n-am arătat decât realitatea şi necesitatea a două direcţii cuprinse în jertfa lui Hristos: cea spre Dumnezeu ca opusă înstrăinării omului de El şi cea în folosul oamenilor, pentru a-i atrage în această mişcare spre Dumnezeu. Am mai menţionat că amândouă sunt destinate să restabilească comuniunea între Dumnezeu şi oameni. Dar încă n-am spus în ce constă conţinutul interior al jertfei ca direcţie spre Dumnezeu şi semnificaţia ei pentru umanitatea asumată de Hristos şi motivaţia ei prin legătura deosebit de intimă cu oamenii.

Conţinutul morţii lui Hristos ca jertfă îndreptată spre Dumnezeu şi cu mare efect pentru umanitatea Sa este o totală predare a lui Hristos, ca om, Tatălui. Iar motivaţia

suferinţei implicate în ea din cauza legăturii Lui cu oamenii înstrăinaţi de Dumnezeu este adânca şi totala compătimire a Lui pentru oameni. Compătimirea aceasta dusă până la moartea pentru ei, ca predare totală Tatălui, ca să-i facă şi pe ei să se predea Tatălui, este ea însăşi o forţă eficientă asupra lor, dar şi asupra umanităţii Sale. Compătimirea aceasta e o mare suferinţă pentru păcatele lor, dar totuşi singură nu-i poate elibera de păcat. Trebuie să le infuzeze şi lor pornirea de a muri şi ei egoismului lor, luând putere din moartea Lui în faţa Tatălui. Compătimirea Şi-o manifestă Iisus şi pe cruce: "Iartă-le lor că nu ştiu ce fac". Îl doare nesimţirea şi nenorocirea lor, dar aceasta Îi dă şi putere să moară pentru a-i scoate din această stare. În Ghetsimani Îi e frică de moarte, dar compătimirea pentru oameni Îi dă putere să învingă frica, deşi pe de altă parte şi ea Îi produce suferinţă. Psihologia lui Iisus a fost prea simplificată, prea dezumanizată în teologia scolastică, fiind redusă la un act de satisfacţie juridică singulară. Hristos însă rămâne permanent în stare de jertfă în sensul dublu al predării ca om Tatălui şi al compătimirii pentru oameni.

Dar dacă noi ne mântuim întrucât ne însuşim starea de jertfă şi viaţa nouă la care a ajuns prin ea trupul lui Hristos, acest trup jertfit şi înviat capătă o importanţă centrală permanentă în mântuirea noastră, înţeleasă ca fiind curăţire de păcate şi ca ieşire din păcat, sau din duşmănia faţă de Dumnezeu, şi ca participare la viaţa dumnezeiască. Dar trupul Lui are această importanţă centrală permanentă, întrucât e trupul lui Dumnezeu-Cuvântul. Numai aşa se umple de toată viaţa dumnezeiască; numai aşa trupul Lui este inelul incandescent prin care ni se transmite tuturor focul dumnezeiesc care a înlăturat în El moartea şi din El se întinde şi în noi, pentru a ne lumina, curăţi şi îndumnezei şi pentru a topi puterea morţii din noi. Din aceasta se vede că trupul lui Hristos are această importanţă centrală permanentă, întrucât n-a fost jertfit de altcineva, adică fără voia

Lui, ci prin însuşi subiectul Lui, adică din însăşi pornirea Lui, Cel care avea în Sine Dumnezeirea purtată de Ipostasul Cuvântului. Hristos este astfel nu numai Învăţătorul şi învăţătura ipostaziată prin Sine, ci şi Arhiereul şi Jertfa prin Sine. Primul lucru nu ar fi fost dacă nu ar fi fost şi al doilea; sau viceversa. Arhiereul e una cu Jertfa. Sau Jertfa e una cu Arhiereul. De aceea este Jertfa culminantă şi Arhiereul culminant. Dar tot de aceea este şi Învăţătorul şi învăţătura culminantă.

Astfel importanţa centrală permanentă a trupului lui Hristos depinde de identificarea Lui ca Arhiereu cu calitatea Sa de jertfă. De arhierie e legată deci poziţia de autojertfire. Aşa cum Cuvântul întrupat e Cuvântul în Persoană sau vorbitor aşa este El şi Jertfa în Persoană, Jertfa care Se jertfeşte, "Jertfa vie", cum se spune într-un tropar bisericesc. Calitatea simultană de Arhiereu şi de jertfă nu sunt asociate accidental cu Persoana Sa, ci sunt expresia Persoanei Sale înseşi ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat pentru noi. Dacă omul e făcut în general să fie jertfă vie adusă de el însuşi lui Dumnezeu, Ipostasul întrupat al Cuvântului realizează prin excelenţă această calitate, fiind jertfa supremă şi Arhiereu suprem prin excelenţă. Primind să Se facă om, Fiul lui Dumnezeu a primit să Se facă Arhiereul suprem al nostru şi jertfa supremă pentru noi, adică a primit să ofere trupul Său întru totul lui Dumnezeu şi prin aceasta să-l învie pentru a-l dărui ca un aluat al învierii nouă oamenilor prin unirea noastră cu El. El nu e Arhiereu în calitate de Dumnezeu. Căci Arhiereul slujeşte lui Dumnezeu. Dar nu e Arhiereul suprem decât pentru că e şi Dumnezeu, pentru că poate fi astfel Mijlocitorul deplin eficient între oameni şi Dumnezeu, pentru că face pe Dumnezeu pricinuitor al învierii din moartea cea acceptată ca jertfă. Iar putinţa dăruirii Sale depline ca om lui Dumnezeu e implicată în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu, Care Se află din veci într-o ascultare filială faţă de Tatăl.

Sfântul Chiril din Alexandria zice: "Trebuie să ştim că nici despre Fiul însuşi, Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl, nu s-ar spune că slujeşte ca preot (ἱερατεύειν) şi că ar fi în starea liturgică, dacă nu s-ar înţelege că S-a făcut ca noi şi, precum a fost numit Prooroc şi Apostol pentru omenitatea Sa, aşa a fost numit şi Preot. Căci cele ale slujitorului se cuvin chipului slujitorului. Iar aceasta este golirea (chenoza). Căci Cel ce Se afla în chipul şi egalitatea Tatălui, Căruia Îi stau înainte şi Serafimii de sus, Căruia Îi liturghisesc (Îi aduc slujba sfântă) mii şi mii de îngeri, când S-a golit pe Sine se spune că S-a şi arătat liturghistor al celor sfinte şi al Cortului adevărat. Atunci S-a şi sfinţit cu noi Cel ce este mai presus de toată zidirea. "Căci Cel ce sfinţeşte şi cei ce se sfinţesc, dintr-unul sunt toţi. Pentru care pricină nu Se ruşinează să-i numească pe ei fraţi, zicând: "Vesti-voi numele Tatălui, fraţilor Mei" (Evr. 2, 11, 12; Ps. 21, 24). Deci Cel ce sfinţeşte ca Dumnezeu, când S-a făcut om şi S-a sălăşluit între noi şi a fost frate după omenitate cu noi, atunci se spune şi că S-a sfinţit. Deci trebuinţa de a fi Preot şi de a fi sfinţit ţine de coborârea în trup"[134].

A se remarca strânsa corelaţie între lucrarea sfinţitoare a lui Dumnezeu şi lucrarea preoţească prin care se obţine lucrarea sfinţitoare a lui Dumnezeu. E corelaţia între dăruirea de sine a făpturii şi sfinţirea obţinută de la Dumnezeu. În fond calitatea de preot a omului nu-i decât ultima concluzie a calităţii lui de fiinţă responsabilă. Precum prin calitatea de fiinţă responsabilă răspunde lui Dumnezeu care îi oferă iubirea Sa, aşa prin calitatea de preot Se dăruieşte lui Dumnezeu răspunzând la aceeaşi chemare a Lui, Care voieşte ca, prin dăruirea Sa, să-L umple de darurile Sale. Dar dacă iubirea sfinţeşte pe cel care se dăruieşte, însăşi dăruirea de sine a omului împlineşte o condiţie a sfinţirii lui, sau e o premiză a ei.

134. *Glaphyra*, P.G. 69, col. 100 B.

În aceasta sunt implicate două lucruri: a respinge preoția înseamnă a respinge umilirea și slujirea în fața lui Dumnezeu; sfințirea de care Se împărtășește Hristos se referă la firea Lui omenească. Aceasta e purificarea de păcat și umplerea de viață dumnezeiască ce se împărtășește trupului lui Hristos de către El însuși ca Dumnezeu, pentru ca prin mijlocirea Lui să fie sfințiți toți cei ce cred. Dar această sfințire a trupului înseamnă sau pregătirea Jertfitorului pentru a Se jertfi lui Dumnezeu, sau e un efect al actului de jertfă. Aceasta implică direcția jertfei spre Dumnezeu și spre Însuși Cel ce Se jertfește.

b. **Arhieria și jertfa lui Hristos, ca mijloc de restabilire a comuniunii între Dumnezeu și oameni.** Toate cele trei direcții ale jertfei lui Hristos și prin aceasta eficiența ei ca sfințire și eliberare a firii noastre de păcat și de moarte, ni le înfățișează Sfântul Chiril din Alexandria spunând: "Deci când S-a făcut Hristos Arhiereu și prin El am fost aduși în chip spiritual întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl, atunci ne-am învrednicit în chip bogat de bunăvoința Lui și am dobândit și făgăduința sigură că moartea nu mai are putere asupra noastră. S-au destrămat și cele ale mâniei și au fost desființate urmările blestemului vechi. Căci am fost binecuvântați în Hristos"[135].

În opera *Închinare în Duh și Adevăr*, Sfântul Chiril dezvoltă ideea că noi nu putem intra la Tatăl decât ca jertfă curată. Dar noi înșine nu ne putem transpune în această stare de jertfă curată. De aceea a acceptat Hristos starea de jertfă curată, pentru ca intrând la Tatăl în această stare să ne introducă și pe noi adunați în Sine, sălășluit El însuși în noi.

Aici ideea de jertfă arată în ea în mod străveziu pe cea de comuniune. Intrarea lui Hristos ca om la Tatăl, condiționată de starea de jertfă curată care poate fi înțeleasă și ca o deschidere a omului pentru intrarea Tatălui, este resta-

135. *Op. cit.*, col. 73 A.

bilirea comuniunii între Hristos ca om şi Dumnezeu. Dar starea Lui de jertfă a realizat-o pentru noi, ca o concluzie şi întărire a comuniunii Lui cu noi, sau ca o bază a comuniunii noastre cu El. Căci El intră la Tatăl ca jertfă curată, sau restabileşte comuniunea Sa cu El, pentru a ne introduce şi pe noi în comuniunea cu Tatăl. Dar prin aceasta intrăm în comuniune şi cu Hristos ca Dumnezeu, pentru că intrăm în comuniune cu Tatăl Lui, Care devine astfel Tatăl nostru. Jertfa e necesară pentru comuniune. Jertfa e animată de tendinţa după comuniune; e renunţare la sine, de dragul celuilalt; e uitare de sine din iubire faţă de celălalt. Astfel comuniunea e rezultatul jertfei. Oarecum însăşi chenoza Fiului lui Dumnezeu, prin asumarea firii noastre şi prin acceptarea morţii, e o iniţiativă a Lui spre restabilirea comuniunii Sale, ca Dumnezeu, cu noi, dar şi spre restabilirea comuniunii Sale ca om cu Tatăl şi prin aceasta şi a noastră cu Tatăl, în El. Dar din cele spuse rezultă că şi Tatăl avea o lipsă de jertfa noastră pentru restabilirea comuniunii între noi şi El. Nu de o jertfă pentru satisfacerea onoarei Lui, ci pentru a ne deschide comuniunii cu El, renunţând la noi înşine şi văzându-L pe El în toată mărirea Lui. De aceea L-a dat pe Fiul Său spre jertfă, pentru că noi nu eram în stare să aducem această jertfă. L-a trimis pe El în trup, pentru a aduce această jertfă necesară comuniunii, dar nu pentru a rezolva exclusiv un conflict între Sine ca Dumnezeu şi noi, ci pentru a face din jertfa Fiului Său puterea şi stimulentul jertfei noastre. De aceea Se face Hristos Arhiereu şi Jertfă pentru noi. El este astfel înfăptuitorul comuniunii noastre cu Dumnezeu şi între noi înşine.

Eficacitatea mântuitoare a lui Hristos ca Arhiereu o vede şi Leonţiu de Bizanţ în faptul că El e nu numai om, ci şi Dumnezeu. Ca om aduce trupul Său jertfă, dar ca Dumnezeu îl aşază de-a dreapta Tatălui. Prin aceasta trupul jertfit e preamărit şi poate iradia din El puterea îndumnezeitoare peste toţi. Aici ne întâlnim cu un nou paradox. Trupul

lui Hristos e jertfă în veci, infuzându-ne şi nouă duhul de jertfă, dar în acelaşi timp e locul în care e sălăşluită toată slava şi puterea dumnezeiască destinată nouă. E trupul în actualitatea permanentă a stării de jertfă, dar şi de acţiune îndumnezeitoare, sau dincolo de contradicţia aparentă dintre aceste stări. Numai aşa ne dă şi nouă puterea de jertfă, dar chiar prin aceasta, o putere adevărată.

Adresându-se nestorienilor, care împărţeau pe Hristos în două persoane, Leonţiu zice: "Voi, cei ce nu recunoaşteţi pe Apostolul şi Arhiereul credinţei noastre, cum vă porunceşte Pavel (Evr. 3, 1), spuneţi pe ce preot îl ştiţi vreodată de aceeaşi fiinţă cu Cel căruia Îi slujeşte ca preot? Sau pe ce apostol nu-l ştiţi supus Celui ce l-a trimis ca apostol?... Noi spunem că acelaşi Hristos pe care-L cunoaştem Făcătorul tuturor este şi făptură... Căci ştim că acelaşi Hristos este şi Dumnezeu, şi Preot, şi Jertfă. Deci din faptul că se numeşte preot, nu-L socotiţi numai închinător şi liturghisitor al lui Dumnezeu, după înţelesul în care e cunoscut orice preot. Ci auziţi pe acelaşi apostol spunând iarăşi despre acelaşi Preot: "Având un astfel de Arhiereu, Care a şezut de-a dreapta tronului măririi, în cele cereşti" (Evr. 1, 3). Priviţi ceea ce nu recunoaşteţi cu noi: nu este propriu preotului să fie împreună-şezător pe tron cu Cel căruia I se slujeşte şi împreună-cinstit şi slăvit, ci cuiva de fiinţă şi de putere egală cu Dumnezeu cel slăvit. Deci nu şade numai ca preot împreună cu Dumnezeu în ceruri Cel ce S-a făcut Preotul lui Dumnezeu pe pământ şi Şi-a făcut trupul Său Jertfă sfinţită (ἱερουργήσας) şi l-a introdus la Dumnezeu, ci ca Cel ce este Acelaşi şi Dumnezeu adevărat"[136].

Mai întâi observăm că în faptul că Hristos e sfinţit ca preot de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, se arată nu numai iniţiativa Fiului în a Se aduce jertfă lui Dumnezeu pentru oameni (deci în cele trei direcţii), ci şi iniţiativa lui Dum-

136. *Adv. Nest.*, libr. V, P.G. 86, 1, col. 1729.

nezeu-Tatăl. Inițiativa Fiului e mai degrabă un răspuns al Lui la inițiativa Tatălui, simultan cu ea, constituind împreună-împlinirea, "sfatul cel veșnic" al Tatălui și al Fiului, în Duhul Sfânt. În baza acestei inițiative, Tatăl trimite pe Fiul Său în lume pentru a Se aduce jertfă ca om. "Că așa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat, ca oricine crede în Dânsul să nu piară, ci să aibă viață de veci" (In 3, 16). Aceasta dă oricărei preoții umane un temei în inițiativa lui Dumnezeu. Acesta e sensul sfințirii preotului.

Desigur, inițiativa aceasta a lui Dumnezeu se întâlnește cu o aspirație a omului de a jertfi și de a se jertfi, sau de a se dărui lui Dumnezeu. Sfințirea nu este o operă a lui Dumnezeu îndreptată spre un obiect pasiv, ci răspunde unei aspirații a subiectului uman. În acest sens am vorbit de o corelație între preoție și lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu. Desigur această aspirație din partea omului nu se poate actualiza fără să-i vină în întâmpinare o inițiativă dumnezeiască. La noi, oamenii, datorită păcatului, nici inițiativa divină nu poate actualiza deplin aspirația umană, neputând-o face din pricina păcatului o deplină disponibilitate pentru Dumnezeu. Dumnezeu nu face pe cineva preot ca pe un obiect sau împotriva voinței lui.

În cazul lui Hristos inițiativa lui Dumnezeu-Tatăl se întâlnește cu răspunsul simultan și total al Fiului înainte de Întrupare, iar după Întrupare cu răspunsul Său ca om, desăvârșind într-o deplină disponibilitate aspirația umană spre preoție. În cazul lui Hristos, la inițiativa Tatălui și la inițiativa Fiului, ca răspuns, de a Se întrupa și de a Se face Arhiereu deplin, se adaugă asocierea firii Sale umane, care face răspunsul Fiului să fie și un răspuns uman ce vine în întâmpinarea inițiativei Tatălui.

În Vechiul Testament, unde comuniunea deplină între Dumnezeu și oameni nu se putea încă realiza, se pune mai puțin accent pe răspunsul voluntar din partea făpturii umane. Acolo jertfa se aducea din poruncă și e semnificativ că

acolo se vorbeşte mult de o sfinţire a animalelor înainte de a fi jertfite. Tot aşa de semnificativ e că nu se vorbeşte de un răspuns al celor ce aveau să fie preoţi, ci numai de o iniţiativă a lui Dumnezeu, Care consacră pe toţi urmaşii lui Aaron ca preoţi.

În cazul lui Hristos o iniţiativă a Fiului lui Dumnezeu spre a Se aduce jertfă ca om, care se conjugă ca răspuns cu iniţiativa sfinţitoare a Tatălui, face ca Hristos Fiul lui Dumnezeu cel întrupat să ipostazieze sau să personalizeze umanitatea asumată de la însăşi naşterea Sa ca om, având în El imprimată pornirea spre jertfă, pentru ca şi Hristos-omul să fie sfinţit, de la însăşi naşterea Sa, ca jertfă; astfel chiar de la începutul existenţei Sale ca om, iniţiativa sfinţitoare a Tatălui se întâlnea cu pornirea Lui ca om de a Se aduce jertfă.

În acest sens, sfinţirea menită să pregătească pentru jertfă şi sfinţirea jertfei sau a celui jertfit apar ca iniţiativă a lui Dumnezeu şi ca răspuns al omului pentru primirea şi intrarea acestuia în comuniune cu Dumnezeu. Hristos este sfinţit şi Se sfinţeşte pentru a Se aduce jertfă de când Se face om. Căci de atunci realizează ca om începutul comuniunii cu Dumnezeu. Dar e sfinţit şi ca jertfă adusă, căci prin ea a intrat ca om în deplina comuniune cu Tatăl. "Cel ce fiind în chipul şi în starea lui Dumnezeu... când S-a golit pe Sine, se spune că S-a şi arătat liturghisitor al celor sfinte şi al Cortului adevărat. Atunci S-a sfinţit împreună cu noi"[137]. Simultaneitatea voinţei Lui de a Se jertfi, o dată cu iniţiativa Tatălui, se arată dinainte de Întrupare şi de la începutul Întrupării. În Epistola către Evrei, care, conform Ps. 39, 9-11, prezintă pe Fiul ca Preot, se spune: "Drept aceea intrând în lume zice: "Jertfă şi prinos pentru păcat n-ai voit, dar Mi-ai întocmit trup. Arderi de tot şi jertfe pentru păcat nu Ţi-au plăcut. Atunci am zis: Iată, vin (în sulul cărţii este scris pentru Mine) ca să fac, Dumnezeule, voia Ta" (Evr.

137. Sfântul Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, col. 100.

10, 5-7). Sfinţirea Celui ce vrea să Se jertfească şi a jertfei Lui o dată aduse nu are un înţeles demn de Dumnezeu decât înţeleasă ca manifestare a voinţei de comuniune din partea Tatălui şi ca acceptare din partea lui Hristos-omul, sau ca început de realizare a comuniunii şi ca realizare a ei. Altfel, ea rămâne ataşarea unei calităţi "fizice" la Cel sfinţit şi la jertfa Lui.

Înţeleasă în acest unic mod posibil, moartea lui Hristos nu mai apare ca aducerea unei satisfacţii substitutive pentru onoarea jignită a lui Dumnezeu în numele oamenilor, sau ca ispăşirea unei pedepse substitutive, în locul lor, din acelaşi motiv.

Teologia apuseană, catolică şi protestantă, n-a cunoscut altă modalitate a scoaterii omului din păcat decât suportarea pedepsei pentru el, sau amnistia în baza unei satisfacţii oferite lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi văd soluţia dincolo de această alternativă exterioară: într-o mişcare a lui Dumnezeu spre comuniune care se imprimă şi omului. În celelalte două cazuri, Dumnezeu rămâne exterior, pedepsind, sau pune pe om, din exterior, în mişcare de satisfacere. În spiritul acestei teologii, chiar şi un Hans Urs von Balthasar, care de altfel îşi însuşeşte mult din duhul Părinţilor răsăriteni, spune, citând cu aprobare un alt teolog catolic: "Dumnezeu nu poate iubi răul moral, ci numai urî... Nu există nici o iubire autentică fără mânie; căci mânia este reversul iubirii. Dumnezeu n-ar putea iubi cu adevărat binele dacă n-ar urî şi n-ar respinge răul... Iată de ce Dumnezeu nu iartă păcatul fără ispăşire. O simplă amnistie ar echivala cu ignorarea răului, ignorare care ia prea uşor păcatul şi-i recunoaşte chiar o existenţă de drept"[138].

Deşi în aparenţă mânia lui Dumnezeu e considerată aici ca îndreptându-se împotriva păcatului, şi nu asupra omului, în realitate, prin faptul că scoaterea omului din păcat e

138. E. Riggenbach, *Das Geheimnis des Kreuzes Christi*, Stuttgart und Basel, p.16, la H. v. Balthasar, *Le Mystère Pascal*, p.135.

văzută ca impunând numaidecât pedepsirea lui, mânia se îndreaptă şi asupra omului păcătos. Distincţia între omul păcătos şi păcat se face numai acolo unde iertarea nu vine în urma ispăşirii sau satisfacerii, ci Dumnezeu ia iniţiativa comuniunii cu omul pentru a provoca şi în om răspunsul prin comuniune. Când răspunsul se produce, are loc iertarea. Căci răspunsul are şi sensul unei căinţe.

Desigur, omul îşi însuşeşte pornirea spre comuniune, iniţiată de Dumnezeu, prin renunţarea la starea de păcat, ca stare de egoism. Iar renunţarea aceasta e un efort greu şi deci dureros pentru el. Dureroasă este însă şi persistarea lui în păcat, date fiind toate urmările pe care păcatul le implică. Dar din moment ce omul face din urmările dureroase ale păcatului mijloace de depăşire a lui, ele încetează să mai însemne o suportare a lor ca pedepse. De fapt, urmările păcatului cu caracter de pedeapsă sunt pornirile egoiste, durerile şi moartea. Acceptarea pornirilor egoiste produce durerile cu finalul lor, care e moartea. Dar satisfacerea lor înseamnă totodată săvârşirea păcatului în continuare. Durerea şi moartea venite de pe urma lor în acest caz, înseamnă nu numai o urmare a păcatului, ci şi o pedeapsă a lui. Durerea ca efort încordat de renunţare la porniri egoiste, deşi mai păstrează caracterul de urmare a păcatului, nu mai are şi caracterul de pedeapsă a lui, ci de mijloc de eliberare de păcat şi ca atare de realizare a comuniunii, care va aduce şi învierea la viaţa veşnică.

Astfel Dumnezeu acceptă pe om nu pentru că acesta suportă o pedeapsă pentru păcatul lui, ci pentru că face efortul de a nu mai păcătui, pentru că a luat durerilor pe care le suportă caracterul de pedeapsă pentru păcat, făcându-le simple urmări ale păcatului şi mijloace de luptă împotriva lui şi de intrare în comuniunea oferită de Dumnezeu. Desigur aceasta e tot o slăvire a lui Dumnezeu, o slăvire chiar mai reală decât cea oferită prin suportarea durerii şi

a morții ca pedeapsă pentru păcat sau ca satisfacere adusă onoarei jignite a lui Dumnezeu.

Dar aceasta numai Hristos o poate face Cel dintâi și numai în El o putem face și noi. În Hristos durerea și moartea și-au schimbat pentru prima dată în mod deplin rostul de pedeapsă pentru păcat, deși pe de altă parte El le-a asumat ca urmări ale păcatului, sau ca "blestem" venit asupra întregii omeniri de pe urma păcatului. Aceste urmări aveau chiar prin ele nu numai caracterul de blestem, ci și de mijloace de limitare și de depășire a păcatului, prin scârbirea omului de păcat din cauza lor și prin folosirea lor pentru o limitare a păcatului prin ele și prin folosirea lor ca mijloace de ieșire din păcat[139]. Dar numai în Hristos ele s-au curățit de fapt deplin de caracterul lor de pedepse pentru păcat, căci numai în El au încetat să mai fie amestecate cu păcatul. De aceea numai în El moartea a fost învinsă, pentru că numai în El ea a devenit jertfă sfântă sau mijloc de sfințire a firii umane și numai în El durerile au devenit și ele mijloace de biruire deplină a lor și a morții, pentru că și ele au devenit mijloace de sfințire a firii și de "leac" al ei.

Dar acest lucru se va face mai evident în cele următoare.

c. **Moartea lui Hristos ca jertfă sfințită și sfințitoare și ca mijloc de biruire a morții.** Hristos învinge în Sine moartea, pentru că în El comuniunea omului cu Dumnezeu este realizată în mod culminant prin moarte, iar aceasta înseamnă că și sfințirea Aceasta o putem vedea pornind de la concepția Sfântului Grigorie de Nyssa despre moarte și despre înviere. După el, moartea ca despărțire a sufletului de trup apare ca o urmare a despărțirii compusului uman de Dumnezeu, Care e forța de coeziune între suflet și trup, cum e forța de coeziune între toate. Prin revenirea omului la Dum-

139. A se vedea în acest sens concepția lui Nicolae Cabasila, la P. Nellas, *op. cit.*, p. 98 urm.

nezeu Acesta face iarăşi legătura dintre suflet şi trup, după ce acestea s-au despărţit, sau după ce legătura dintre ele s-a slăbit. Dar aceasta s-a putut întâmpla prima dată în mod deplin în Hristos, în Care Ipostasul cel unul ţine pe veci în Sine atât sufletul şi trupul, cât şi Dumnezeirea şi omenirea. Dacă Hristos a acceptat moartea în Sine, a acceptat-o numai din iconomie, pentru ca să dea ocazie puterii Sale dumnezeieşti să se manifeste în aşa fel, încât să reunească sufletul şi trupul chiar despărţite prin moarte. Căci aceasta era situaţia la care ajungea firea noastră de pe urma păcatului. El a voit să învingă moartea suportând-o, nu evitând-o, ca să Se dăruiască şi El şi fiecare total lui Dumnezeu, şi astfel comuniunea deplină cu Dumnezeu să fie şi rezultatul unui efort al omului de renunţare totală la sine, de venire în întâmpinarea voinţei de comuniune a lui Dumnezeu.

În acest scop, unind în Ipostasul Său natura omenească cu cea dumnezeiască, a pus de la început baza învierii. El S-a unit ca principiu unificator şi cu sufletul şi cu trupul. Prin aceasta S-a unit şi cu mişcarea sufletului, care vrea să rămână unit cu trupul şi să lucreze la unificarea lui cât mai deplină, întărind această mişcare a sufletului prin lucrarea Lui dumnezeiască, dar şi cu mişcarea trupului, care, ca urmare a păcatului, tinde să se desfacă de suflet şi să se descompună. Dar pentru a învinge deplin această mişcare a trupului, o lasă să meargă până la capăt, adică până la moarte, însă nu şi până la descompunere, sau stricăciune: "Spunem că Dumnezeu S-a introdus în fiecare din cele două mişcări ale firii noastre, din care prin una sufletul tinde spre trup şi prin cealaltă trupul se separă de suflet. Imprimându-Se în fiecare din acestea două, adică în partea sensibilă şi înţelegătoare a compusului uman, prin puterea negrăită a Sa şi prin unirea cu ele, sau cu sufletul şi cu trupul, va rândui celor o dată unite, adică sufletului şi trupului, să rămână în veci în unire. Căci firea noastră mişcându-se prin propria-i legitate naturală şi în Hristos spre des-

părţirea trupului şi a sufletului, El a unit iarăşi cele despărţite ca printr-un cheag, prin puterea dumnezeiască, articulând la un loc ceea ce era rupt spre o unire de nedesfăcut. Aceasta este învierea"[140].

Unirea aceasta deplină a umanităţii lui Hristos cu dumnezeirea şi, în ea însăşi, a sufletului şi a trupului, e produsă pe de o parte de asumarea ei în Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, iar pe de alta, de totala renunţare a Sa la Sine ca om, care-şi are ca ultimul punct moartea. Hristos acceptă ca om moartea din încrederea totală în Dumnezeu, că El Îl va învia prin unirea deplină cu El, pe care o va realiza renunţând total la Sine, la întemeirea în Sine însuşi. Dar aceasta o poate face pentru că El are firea omenească în Ipostasul Său divin, Care este de nedespărţit de Ipostasul Tatălui. Prin aceasta va face arătată în Sine slava lui Dumnezeu. Unirea aceasta e în acelaşi timp o comuniune maximă a Sa ca om cu Dumnezeu-Tatăl, în baza faptului că El ca persoană e totodată Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului şi ca atare a avut puterea să rămână în unirea totală cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi să sfinţească umanitatea Sa atât prin renunţare la orice întemeiere a ei în ea însăşi, cât şi prin comuniunea ei maximă cu Dumnezeu, în El, ca ipostas divin. În acest context purificarea Sa prealabilă de orice egoism, şi suportarea durerilor şi ostenelilor care sunt legate de această renunţare, capătă şi ele rostul unei sfinţiri prealabile, al unei "mortificări" spirituale pentru Dumnezeu sau pentru comuniunea cu El, rostul unei pregătiri pentru culminarea lor în moartea pe cruce.

Moartea astfel acceptată, fiind urmată de Înviere, este totodată o definitivare în această stare de renunţare la Sine, de sfinţire şi de comuniune cu Tatăl. Aşa se conciliază în credinţa Bisericii starea de Jertfă şi de Arhiereu permanent şi de înviere a lui Hristos, de victorie eternă asupra

140. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvântarea catehetică cea mare*, P.G. 45, col.52.

morții, de ședere a Lui de-a dreapta Tatălui, după ce a intrat cu sîngele Său în Sfânta Sfintelor cea din ceruri. Numai aflându-Se în calitate de Jertfă curată la Tatăl, sau la viața eternă ne poate imprima și nouă starea de jertfă curată din puterea jertfei și ne poate introduce și pe noi la Tatăl Lui. "El a intrat o singură dată în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare" (Evr. 9, 12). Dacă a intrat la Dumnezeu cel veșnic, adică în planul existenței netrecătoare cu sângele Său, înseamnă că S-a înveșnicit acolo cu sângele Său preacurat, datorită jertfei prin care S-a curățit. El e în stare de jertfă. Dar, în același timp, e în starea în care a trecut dincolo de orice moarte, și în care se topește orice moarte a noastră, a celor ce "murim după asemănarea morții Lui".

Între moarte și Înviere este astfel o continuitate. Intrând cu jertfa Sa în Sfânta Sfintelor de sus, rămâne acolo în veci, făcându-ne și nouă parte de slava Lui (Evr. 1, 3; 10, 12). Moartea trece în înviere și pe de o parte rămâne în ea, pe de alta e depășită în veci pentru Hristos ca om și pentru noi, întrucât, unindu-ne cu El, murim spiritual omului vechi al păcatului, împreună cu El. Când, murind ție, te unești prin iubire cu Cel ce a murit Lui, pentru Tatăl și pentru toți, rămânând în veci viu la Tatăl, rămâi și tu în veci în El. "În El este toată desăvârșirea prin sfințire în Duh. Prin El am fost chemați la Tatăl și vom urca la cetatea de sus împreună cu El"[141]; vom intra în comuniunea cu Tatăl, în care a intrat El pentru noi prin jertfă. Acest fapt se petrece totdeauna până la sfârșitul lumii. "Adevărul este Hristos, prin Care am avut intrarea și am ajuns lângă Tatăl, ridicându-ne ca pe un munte la cunoștința despre El"[142].

Ideea că prin moarte Hristos întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu, și prin aceasta învinge pe veci moar-

141. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, III, P.G. 69, col. 542.
142. *Ibidem*, col. 509.

tea, a exprimat-o Sfântul Chiril din Alexandria în nenumărate forme. Iată una: "Domnul nostru Iisus Hristos, legând ciurda demonilor necuraţi şi vărsând sângele Său pentru noi şi oprind astfel moartea şi stricăciunea, ne face ai Săi proprii, ca unii ce nu mai trăim viaţa noastră, ci pe a Lui". Însăşi moartea Lui a fost un act de biruinţă a morţii şi deci de depăşire a necomuniunii omului cu Tatăl şi cu semenii săi. Căci a fost pentru Tatăl şi pentru noi. Prin aceasta ne-a implicat pe noi în ea. "Dacă n-ar fi murit pentru noi, nu ne-am fi mântuit; şi dacă n-ar fi fost între morţi, n-ar fi scuturat stăpânirea crudă a morţii"[143]. Poate că o prefigurare a acestui mod de mântuire în Hristos e convingerea omului că murind pentru altul se uneşte cu acela pentru veci.

Noi nu trebuie să murim ca Hristos în mod real, pentru că aceasta ar însemna că moartea noastră nu s-a desfiinţat în moartea Lui. Dar noi totuşi murim la sfârşitul vieţii, însă nu de o moarte ca pedeapsă, căci rostul acesta al morţii s-a desfiinţat în Hristos pentru cei ce se unesc cu El. Noi murim unindu-ne cu Hristos într-o "asemănare a morţii Lui" (Rom. 6, 5). Noi murim omului vechi, adică păcatului, rămânând să suportăm ca şi Hristos durerile care ne conduc la moarte, neamestecate cu păcatul, deci nu ca pedepse pentru păcat, ci ca mijloace de depăşire a morţii şi ca dureri ale efortului de renunţare la egoismul nostru plăcut şi păcătos. "Făcându-ne cu El o singură tulpină întru asemănarea morţii Lui, vom fi părtaşi şi învierii Lui, dându-ne seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să nimicească trupul păcatului, aşa încât să nu mai fim robi păcatului" (Rom. 6, 5-6). Trebuie să ne sfinţim noi înşine din puterea trupului sfinţit al lui Hristos, Care şade de-a dreapta măririi şi de Care ne împărtăşim, luptând împotriva patimilor noastre celor păcătoase şi suportând afectele sau pătimirile ca urmări ale păcatului, fără de pă-

143. *Op. cit.*, col. 437.

cat şi "înfăţişând trupurile noastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută Domnului şi ca o slujire duhovnicească a noastră", asemenea trupului lui Hristos (Rom. 12, 1). Aceasta este preoţia şi jertfa noastră din puterea şi după asemănarea preoţiei şi jertfei lui Hristos.

Nu lumea are să o aducă omul în primul rând lui Dumnezeu ca jertfă, în calitatea lui de preot, ci pe sine însuşi. În sensul acesta leagă sfântul Petru "preoţia împărătească" a celor ce cred în Hristos, de datoria lor de a vesti în fiinţa lor "virtuţile Celui ce i-a chemat pe ei din întuneric la lumina Lui luminată" şi "de a se înfrâna de la poftele trupeşti care se oştesc împotriva sufletului" (1 Pt. 2, 9-11). Numai devenind şi noi jertfe sfinte intrăm la Tatăl, adică în comuniunea cu El. Dar numai în Hristos putem noi intra în această comuniune cu Tatăl. În aceasta se arată extinderea jertfei sfinţite a lui Hristos în noi, pentru a ne face şi pe noi, nu fără colaborarea noastră, jertfe sfinţite şi, întrucât Hristos ca jertfă e totodată şi preot, preoţi în strânsă unire cu El.

Sfântul Grigorie de Nyssa spune că unirea definitivă a sufletului şi a trupului, sau Învierea realizată de Hristos pentru natura Sa umană, s-a extins la toţi. Cauza acestei extinderi stă, desigur, în faptul că Hristos, ca ipostas dumnezeiesc al naturii Sale umane, e în relaţie nemijlocită cu noi, că El, oferindu-ne natura Sa umană spre împărtăşire, intră El însuşi în relaţia cea mai intimă cu noi ca ipostasul fundamental al nostru. De aceea în reunirea sufletului şi trupului naturii Sale umane prin Înviere se cuprinde virtual şi reunirea viitoare a sufletului cu trupul oricărui om care a murit crezând în El, sau aflându-se în relaţie nemijlocită cu El. "În compusul uman asumat de El, sufletul întorcându-se iarăşi în trup, după desfacerea compusului, trece ca de la un capăt, la toată firea omenească, unirea celor desfăcute prin puterea Lui. Şi aceasta este taina iconomiei lui Dumnezeu cu privire la noi, a învierii din morţi, că nu împiedică trupul să se desfacă prin moarte de suflet şi împlinirea

necesară a legii firii, dar le readuce iarăşi una la alta prin înviere, ca să se aşeze la mijloc între amândouă, între moarte şi viaţă, statornicind în El firea divizată prin moarte, dar făcându-Se El însuşi începutul unirii celor divizate"[144]. El lasă să se producă în natura umană ţinută în interiorul Lui despărţirea sufletului de trup, sau moartea, dar readuce în ea din puterea Lui însuşi viaţa eternă, pentru ca toţi cei ce mor, uniţi cu El, sau aflându-se oarecum în interiorul Lui, să învie la fel cu El. Biruinţa asupra morţii ca restituire şi definitivare a unităţii şi vieţii omului e o biruinţă a Persoanei. Persoana e rânduită în urma păcatului nu numai să sufere moartea, ci are şi putinţa să se folosească, prin puterea lui Dumnezeu, de moarte spre întărirea relaţiei cu alte persoane.

Persoana dumnezeiască şi omenească a lui Hristos Se foloseşte de moarte pentru desăvârşirea relaţiei cu Dumnezeu şi cu oamenii. Dar restabilind prin aceasta comuniunea desăvârşită, Ea biruieşte în Sine moartea suferită pentru celelalte persoane. Moartea fără speranţa învierii vine din păcatul izolării, şi moartea fără înviere e una cu scufundarea definitivă în solitudine.

Când Hans Urs von Balthasar consideră moartea lui Iisus ca o scufundare în abisul abandonării de către toţi, inclusiv din partea Tatălui, el porneşte de la concepţia catolică şi protestantă a morţii Lui ca pedeapsă pe care trebuie să o suporte sau satisfacă până la capăt, ca orice om păcătos. Aşa interpretează el un imn al imnografului bizantin Roman Melodul, crezând că poate găsi o acoperire în gândirea răsăriteană pentru această concepţie. În acest imn, Fiul îi spune Maicii Sale de sub cruce: "Am coborât până acolo unde nefiinţa şi-aruncă umbrele, am privit în abis şi am strigat: Părinte, unde eşti? Dar n-am auzit decât vijelia veşnică pe care nimenea nu o cârmuieşte... Şi când Mi-am ridicat

144. *Op. cit.*, col. 52.

ochii de la abisul nemărginit spre ochiul dumnezeiesc, Mă fixa o orbită goală şi fără fund". Şi Hans Urs von Balthasar continuă: "S-a considerat adeseori această viziune ca punctul de plecare al teologiei moderne a "morţii lui Dumnezeu"; ceea ce ne interesează mai mult în ea este că vidul şi părăsirea pe care ea le exprimă nu sunt decât moartea normală a unui om, produsă în lume"[145].

Trebuie făcute însă nişte distincţii: un om de rând, mai ales când nu crede, nu vede în moarte pe Dumnezeu şi totuşi el nu suferă atât de greu de singurătatea în care se află, pentru că s-a obişnuit să nu se aştepte la altceva şi prin aceasta conştiinţa lui s-a tocit. Iar dacă nu s-a tocit şi totuşi obişnuinţa l-a făcut să nu mai poată crede, e disperat. Iisus suferă de această singurătate pentru că nu are o conştiinţă tocită, dar El ştie de Dumnezeu şi nu Se clatină deloc în această siguranţă. În conştiinţa singuratică strigă: "Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?"; dar El nu cade în disperare. O dovadă e strigătul final: "Părinte, în mâinile Tale Îmi încredinţez sufletul Meu".

Hristos speră totuşi că va fi scăpat, ba chiar ştie aceasta. Căci prin întuneric fulgeră privirea Sa ca Dumnezeu, care readuce în frâu suferinţa de a fi părăsit.

În sensul acesta, Sfântul Chiril al Alexandriei consideră moartea Domnului ca un fel de somn de scurtă durată, ceea ce face ca şi moartea celor ce se unesc cu El să fie tot un fel de somn. Vorbind de mandragorele din Cartea Facerii, 30, 14, Sfântul Chirii spune că ele "arată ca prin ghicitură taina lui Hristos, Care adoarme în oarecare mod pentru noi... Iar unde moartea e acceptată ca somn, acolo trebuie să se aştepte şi revenirea la viaţă... Fiindcă deci Hristos ne-a arătat, Cel dintâi între oameni, moartea ca somn (căci era Viaţa după fire), S-a făcut firii omului ca o uşă şi cale spre folosirea morţii înseşi spre biruirea ei. De

145. *Op. cit.*, p. 49.

aceea şi dumnezeiescul Pavel numeşte totdeauna pe cei morţi, adormiţi" (1 Cor. 11, 30; 1 Tes. 4, 13)[146]. Considerând că mântuirea noastră se realizează prin suferirea acestei "pedepse" până la capăt, ca satisfacere juridică a onoarei lui Dumnezeu, teologia catolică a formulat teoria că Biserica s-a întemeiat deplin sub cruce.

Dar Biserica nu se întemeiază juridic, ci decurge ontologic din trupul lui Hristos, care, deşi e sfinţit pe cruce, nu e încă umplut de toată puterea dumnezeiască decât prin Înviere şi Înălţare. Biserica se actualizează prin toate aceste acte, deşi e dată virtual odată cu întruparea. Biserica, considerată ca realizată numai sub cruce, după achitarea întregii satisfacţii, e o Biserică înţeleasă exclusiv ca societate pământească a celor care au aplanat conflictul lor cu Dumnezeu, prin Hristos. Dar Biserica e comunitate eshatologică, sau pârga ei, extinsă din trupul înviat al lui Hristos. Teoria că totul s-a rezolvat prin achitarea preţului pentru păcat pe cruce, şi nu prin îndumnezeirea trupului ca sursă a îndumnezeirii noastre, consideră Învierea numai ca o recompensă dată lui Hristos pentru acceptarea crucii, nu ca punctul care încheie întreaga lucrare a mântuirii şi îndumnezeirii trupului, ca bază a mântuirii şi îndumnezeirii oamenilor.

Constatăm însă că unii teologi catolici depăşesc astăzi soteriologia catolică prea "strâmtă" din trecut. Pe baza unei insistente analize a textelor biblice, teologul catolic Thüssing declară: "Soteriologia (catolică, *n.n.*) suferă, după părerea mea, de o îngustare, care fixează privirea la evenimentul trecut al crucii de pe Golgota. O asemenea îngustare nu se află în Noul Testament, cu tot accentul pus acolo pe cruce (a se vedea teologia intensivă a crucii, proprie Sfântului Apostol Pavel). Instructiv este locul din Rom. 8, 34: Acela prin care Dumnezeu lucrează mântuind şi îndrep-

146. *Glaphyra*, IV, P.G. 69, col. 220 B.

tând este Iisus cel răstignit şi înviat în identitatea Sa; dar în această declaraţie importantă, accentul e pus foarte vădit mai tare pe starea de înviere şi pe viaţa lui Iisus "la dreapta lui Dumnezeu", decât pe moartea pe cruce"[147]. Acest teolog atrage atenţia lui Karl Rahner - care vedea în învierea lui Hristos numai "rămânerea valabilă a Persoanei lui Hristos şi a cauzei Sale", prin aprobarea din partea Tatălui a actului mântuitor înfăptuit pe cruce[148] – că învierea lui Hristos înseamnă şi "o transformare" a lui Hristos: "transformarea" lui Hristos este o noţiune contrară simplei "păstrări a chipului lui Iisus, pe care ucenicii l-au dobândit în timpul vieţii Lui pământeşti"[149]. Acest Iisus transformat are un rol decisiv în opera de mântuire după Înviere. "Învierea înseamnă o transformare a lucrării prepascale într-o lucrare reală prezentă a lui Iisus cel viu asupra comunităţii şi a lumii". Aceasta înseamnă că lumea nu se alege numai cu o iertare exterioară pe baza unei satisfacţii juridice aduse de Hristos pe cruce, ci e supusă şi ea unei transformări prin lucrarea prezentă a lui Hristos care Se află plin de viaţa dumnezeiască la dreapta Tatălui.

În general, acest teolog găseşte că înseşi hristologia şi soteriologia lui Rahner, care se consideră el însuşi şi contează ca teologul care vrea să facă accesibilă hristologia veche pentru omul de azi, rămân închise în hristologia şi soteriologia scolastică, faţă de care hristologia şi soteriologia Noului Testament sunt mult mai largi şi mai profunde. El socoteşte că trebuie să aducă concepţiei lui Rahner două critici: "Prima se referă la insuficienta înţelegere a soteriologiei neotestamentare, care lucrează cu categoriile jertfei; şi a doua se referă la o orientare soteriologică, care

147. W. Thüssing, "Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzedental-dialogischen Christologie", în vol. Karl Rahner - Wilhelm Thüssing, *Christologie systematisch-exegetisch*, Herder, 1972, p.130.

148. Karl Rahner, Grundlinien einer Christologie, *op.cit.*, p.37.

149. *Ibidem*, p. 128.

nu s-a eliberat încă suficient de îngustimea soteriologiei bisericeşti clasice (îngustime care poate fi depăşită chiar de soteriologia Noului Testament)"[150].

În ce priveşte categoria jertfei în Noul Testament - care nu e identică cu cea cultic-sacrificială sau cu cele cultic-sacrificiale iudaice şi păgâne -, teologul amintit socoteşte că soteriologia "clasică" catolică nu lucrează suficient cu dimensiunea "pentru noi" a Noului Testament şi e imprimată mai mult de ideea de "ispăşire" decât de cea de "împăcare", ca restabilire a comuniunii (2 Cor. 5, 18, urm.).

Soteriologia Noului Testament, singura care poate fi baza unei soteriologii accesibile omului de azi, este tocmai aceea care vede în mântuire o restabilire a comuniunii cu Dumnezeu prin lucrarea prezentă a lui Hristos, Care, fiind om, e în acelaşi timp la dreapta Tatălui. "Tocmai credinţa neotestamentară în Iisus cel viu de acum şi în lucrarea Sa este premiza pentru o soteriologie ce poate fi susţinută azi. Sângele lui Iisus este mântuitor, după Epistola către Evrei a lui Pavel, după Evanghelia lui Ioan şi prima epistolă a lui Ioan, nu ca fiind cel ce a fost vărsat atunci pe Golgota, cum a fost atât de răstălmăcit în soteriologia "clasică", ci pentru că e mântuitoare comuniunea cu Iisus cel viu de acum, desigur întrucât este Cel răstignit şi înviat în identitatea Lui. Evanghelia lui Ioan şi Epistola către Evrei arată comuniunea cu Iisus ca mântuitoare, întrucât după concepţia evanghelică Iisus poartă încă mereu rănile morţii Sale şi, după Epistola către Evrei, în persistenţa definitivă a predării Sale "teocentrice" prin Cruce, e îndreptat spre Tatăl; după modelul de prezentare al evreilor, El duce sângele Său "transfigurat", care arată în "Sfânta Sfintelor" din cer persistenţa predării Sale, în faţa Tatălui şi intervine pentru noi". "Comuniunea cu Iisus, Care primeşte moartea şi Care prin ea e primit întru slavă, este hotărâtoare"[151].

150. Thüssing, *loc. cit.*
151. *Ibidem*, p. 131.

Ceea ce spune acest teolog coincide cu învățătura despre mântuire, expusă în acest capitol pe baza Sfinților Părinți, despre jertfa întemeietoare de comuniune și despre desăvârșirea comuniunii prin iubire. Acest exeget catolic recunoaște acum că Sfinții Părinți au fost cei mai fideli interpreți ai Noului Testament.

Desigur, în învățătura Părinților nu se nesocotește nici sângele lui Hristos vărsat pe cruce, pentru că de el ne împărtășim în Sfânta Euharistie și el reprezintă concret starea de jertfă a lui Hristos care Se permanentizează, ca și curăția la care Și-a dus Hristos trupul Său prin suportarea patimilor neamestecate cu păcatul. Nu se poate aproba nici lunecarea într-un spiritualism care nesocotește trupul în relațiile dintre persoane, iar în cazul de față, dintre Persoana lui Hristos și persoanele umane.

3. Iisus Hristos ca Împărat

Iisus Hristos n-a exercitat și nu exercită numai slujirea de Învățător-Prooroc și de Arhiereu-Jertfă, ci și pe cea de Împărat. El nu a învățat și nu a proorocit numai Împărăția cerurilor, ca fiind comuniunea unei uniri desăvârșite cu Dumnezeu, prin însăși Persoana Lui, și nu a adus jertfă lui Dumnezeu-Tatăl numai trupul Său sfințit, inițiind această comuniune în Persoana Sa și atrăgând în ea și pe ceilalți oameni care cred, prin participarea lor la jertfa Sa, conducându-i cu putere spre participarea desăvârșită la acea Împărăție. Demnitatea aceasta nu e numai cea pe care o are El ca Dumnezeu de la crearea lumii și pe care a exercitat-o și în timpul vieții Sale în trup, ci e demnitatea împărătească pe care a primit-o și ca om. Domnul însuși recunoaște în fața lui Pilat că e Împărat (In 18, 36; Mt. 27, 11; Mc. 15, 2; Lc. 23, 3). Propriu-zis, ea nu e despărțită de slujirea de Învățător și de cea de Arhiereu. Jugul Lui era un jug ușor. Puterea Lui s-a exercitat și în suportarea durerii și în înfrângerea duhurilor rele care-L ispiteau prin afectele de plăcere

şi durere. Ea s-a exercitat chiar şi în primirea morţii[152], şi de aceea e un fel de continuitate între Jertfă şi Înviere. Dacă a putut săvârşi acte de putere asupra naturii şi bolilor prin trup, aceasta se datoreşte şi curăţiei trupului Său. Teologia raţionalistă protestantă necunoscând această zonă spirituală declară minunile lui Hristos închipuiri mitologice. Puterea Lui se manifestă deci şi prin actele de Învăţător şi de Arhiereu. Chiar moartea, deşi este un act al Arhieriei Sale, prin modul cum a suportat-o şi a învins-o ţine şi de puterea Lui împărătească. În special despre puterea manifestată în învăţătura Sa se spune în Evanghelie: "Căci învăţa ca unul care are putere, şi nu ca învăţătorii lor" (Mt. 7, 29). De aici se vede că Iisus a avut şi ca om puterea împărătească înainte de Înviere.

Puterea Lui s-a manifestat înainte de Înviere nu numai ca o putere simţită în suflete de cei ce s-au apropiat de El şi în poruncile ce le dădea referitor la întemeierea Bisericii şi la viaţa ce trebuie să o ducă cei ce vor crede în El, ci şi ca o putere asupra naturii prin fapte de vindecare a unor bolnavi şi de înviere a unor morţi. Când "ceartă" vântul şi marea şi acestea se potolesc, oamenii miraţi exclamă: "Cine este Acesta, că şi vântul, şi marea Îl ascultă?" (Mt. 8, 27). Sfinţii Părinţi au explicat această ascultare, ca şi spaima de care au fost cuprinse stihiile la moartea Domnului, prin referinţa lor faţă de Stăpânul creator şi susţinător al lor. Se poate vedea în aceste fenomene extraordinare legătura între Cuvântul creator şi cuvintele Lui, sau ecourile lor create, întruchipate în lucruri. Ele îşi urmează cursul lor câtă vreme Cuvântul creator şi susţinător Îşi menţine aceste "cuvinte" sau "raţiuni" ale Sale referitoare la ele, ca temeiuri ale desfăşurării naturale a ecourilor lor plasticizate. Dar când Cuvântul susţinător, devenit şi om, Care stă într-o

152. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P. G. 69, col. 585 B: "Îmbrăcămintea cuvenită lui Aaron şi înfăţişarea lui de arhiereu preînchipuiau frumuseţea demnităţii împărăteşti şi a preoţiei lui Hristos".

legătură specială și cu chipurile plasticizate ale rațiunilor lor divine - și ale Lui, Se află în suferință, ele se resimt și se înspăimântă. Cuvântul lui Dumnezeu vorbește atunci oamenilor și altfel, făcând cunoscută și în acest mod dependența țesăturii raționale a lucrurilor de El, ca Rațiunea personală supremă, devenită și rațiune personală umană a lor.

În orice caz puterea exercitată asupra sufletelor nu era numai o putere a măririi Sale dumnezeiești, ci și o putere a iubirii care se concilia cu chenoza Lui. El o exercita în același timp prin adevărul propovăduit și prin jertfa prin care de asemenea se manifesta iubirea Lui, care le vestea Împărăția lui Dumnezeu ca împărăția iubirii. De aceea El câștiga inimile prin bucuria lor de a se angaja pe drumul iubirii, sub conducerea și puterea dată de El. Recunoscând în fața lui Pilat că e împărat, Iisus declară că împărăția Lui nu e din lumea aceasta, adică asemenea împărățiilor din lumea aceasta. Iar precizând și mai mult aceasta, zice: "Eu spre aceasta M-am născut și am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul. Oricine purcede din adevăr, ascultă glasul Meu" (In 18, 37).

Dar la puterea împărătească deplină e ridicat Hristos prin învierea Lui, ca ea să se manifeste și în înălțarea, în șederea de-a dreapta Tatălui, în conducerea operei de mântuire, în venirea întru slavă și la judecata de obște. După Înviere Iisus spune: "Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ" (Mt. 28, 18). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: "Pentru aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume care este peste tot numele" (Filip. 2,9). Dar și slava la care e ridicat nu o ține numai pentru El, ci o răspândește peste noi, căci pentru noi a primit-o. Puterea ce o dă celorlalți constă în primul rând în a învinge păcatul, așa cum și puterea Lui pe pământ a constat în primul rând în a ține în frâu afectele ireproșabile, ca să nu devină păcate, fapt pe care l-a făcut și prin primirea morții. "Dar când Cel ce părea că a luat ca om necurăția, terminând preaînțelept rânduita

iconomie pentru noi, a urcat la sfârşit la Tatăl (prin jertfă, *n.n.*) şi a ajuns în sânul Lui (la deplina comuniune ca om cu El, *n.n.*), atunci a lepădat şi părerea că a fost ca noi în moarte şi necurăţie. Atunci a fost preamărit ca Dumnezeu, a fost preamărit Domnul de toţi, ca Sfântul sfinţilor, ca unul ce umple de strălucire toată creaţia, dând duhurilor oamenilor să poată lupta împotriva a tot ce-i poate întina"[153].

Dar să vorbim pe rând despre actele prin care Iisus manifestă şi dobândeşte ca om puterea Lui împărătească deplină.

Învierea lui Hristos

a. **Realitatea învierii lui Hristos.** Mult timp critica teologiei liberale a contestat învierea lui Iisus Hristos, socotind-o produsul nălucirilor unora dintre ucenicii Lui, sau ale unora dintre femeile din cercul apropiat Lui. Astăzi aproape toţi teologii protestanţi acceptă învierea lui Hristos, chiar dacă se îndoiesc de unele locuri care vorbesc despre ea în Noul Testament şi chiar dacă înţeleg în mod deosebit raportul lui Hristos cel înviat cu planul istoric şi importanţa Învierii Lui pentru mântuire.

Un teolog protestant contemporan, B. Klappert, a adunat aceste declaraţii într-un volum special[154], în care publică aceste texte şi rezumă, în introducere, în acord cu opiniile acestor teologi cu privire la realitatea Învierii, rezultatele admise în această privinţă, în următoarele concluzii pe care le redăm cu unele completări ale noastre:

α) *Realitatea apariţiilor lui Hristos cel înviat.* Apariţiile lui Hristos cel înviat au fost experiate în mod real de un şir de membri ai primei comunităţi creştine. Tradiţiile despre

153. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, II, P.G. 69, col.476.

154. Volumul e publicat de Berthold Klappert sub titlul: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal, 1971.

aceste apariţii sunt bine fondate istoric şi nu se pot explica printr-o formulare ulterioară de legendă[155].

Chiar dacă fixarea în scris a acestor mărturii datează de mai târziu, ele provin de la începutul comunităţii, căci numai pe baza mărturiilor unor martori de la începuturile ei se putea întemeia ea. N-a putut exista întâi comunitatea creştină care, apoi, după un timp anumit, să fi produs "mitul" despre învierea lui Hristos.

Klappert se bazează, în primul rând, pe indicaţia dată de Apostolul Pavel, în 1 Cor. 15, 3-12, despre un mare număr de martori ai acestor apariţii, indicaţie pe care a primit-o, după cum spune, cu siguranţă chiar de la unii din martorii acestei apariţii, când s-a întors de la Damasc la Ierusalim, la trei ani după convertirea sa pe drumul spre Damasc. Klappert consideră despre convertirea lui Pavel că a avut loc cam în al treilea an după învierea lui Hristos, deci mărturiile despre apariţiile Lui le-a primit la cinci-şase ani după ce ele au avut loc. Dar e sigur că despre asemenea apariţii a aflat el încă de la comunitatea din Damasc, sau chiar înainte de aceea, de la comunitatea din Ierusalim, căci altfel nu s-ar fi putut întemeia nici una, nici alta. El trebuie să fi auzit despre ele chiar de la credincioşii din Ierusalim înainte de a pleca spre Damasc, chiar dacă atunci nu le credea. Căci numai mărturisirea insistentă a unor martori ai apariţiilor lui Hristos putea fi temeiul pentru întemeierea acestei comunităţi şi-l putea face să plece spre Damasc. Dar convertirea lui Pavel trebuie să fi avut loc cu mult mai curând: la câteva săptămâni sau luni după Cincizecime.

Explicarea psihologică (psihogenă) a apariţiilor lui Hristos cel înviat, în cadrul *apocalipticei iudaice* ce se formase începând din timpul Macabeilor, nu are temei, dat fiind că acea *apocaliptică* vorbea numai de o înviere a tu-

155. *Ibidem*, p. 10.

turor morților la sfârșitul lumii, nu de a unuia singur în cadrul lumii actuale.

Acceptarea unei reacții psihologice în lanț, cu presupunerea că ucenicii erau oameni cu dispoziții vizionare ("ipoteza viziunii subiective") este și ea neîntemeiată, pentru motivul că diferitele apariții nu se succed așa de repede. Cel puțin a lui Iacob (1 Cor. 15, 7) și a lui Pavel au loc la destulă distanță de timp.

Pe lângă aceea, propovăduirea Învierii lui Hristos n-ar fi putut avea loc în Ierusalim fără presupunerea mormântului gol. Iudeii n-au putut infirma această predică referindu-se la existența trupului în mormânt, ci au recurs la versiunea că trupul a fost furat.

În sfârșit trebuie ținut seama de faptul că martorii aparițiilor lui Hristos au fost atât de convinși că ele sunt apariții ale lui Hristos cel înviat și au putut inspira atâta încredere în cei cărora le-au comunicat, că au fost în stare să dea nu numai o declarație rece, la o întrebare oarecare (putând și renunța la ea, dacă interesele vieții le-o cereau), ci au considerat ca o datorie a lor mărturisirea permanentă a acestui fapt, din proprie inițiativă, socotind-o o cauză atât de pasionantă a înseși existenței lor, încât au fost în stare să moară aproape toți de moarte de martiri din cauza acestei mărturii.

"Viziunile subiective" nu dau o asemenea siguranță celor ce le au. Ei au experiat o realitate dincolo de planul obiectiv și subiectiv, însă mai obiectivă decât orice obiectivitate, din care se împărtășea subiectivitatea lor[155bis].

β) *Corporalitatea lui Hristos cel înviat.* Aproape toți teologii protestanți actuali recunosc că Hristos a înviat cu trupul, împotriva lui H. Grass care, pe baza faptului că Sfântul Pavel nu amintește de mormântul gol și vorbește de un

155 bis. Reflexiuni prețioase în această privință aduce Olivier Clément, în "Le Christ, terre des vivants", *Spiritualité orientale,* nr. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976.

trup spiritual (Rom. 8, 11; 1 Cor. 15, 35, urm.; 2 Cor. 5, 1, urm.; Filip. 3, 20, urm.), afirmă că trupul material a rămas în mormânt, Hristos având după Înviere un trup cu totul nou, nematerial. Klappert, de acord cu Wilckens[156] şi Rengstorf[157], observă însă că Pavel vorbeşte numai de o "prefacere", pe care o suferă trupul pământesc prin Înviere. Căci trupul înviat nu e simplu readus la viaţă cum credeau evreii din acel timp, ci "transformat". Învierea, după Pavel, nu este nici o simplă readucere în viaţă a trupului vechi, şi nici o creare a unui trup nou din nimic, ci *o radicală prefacere a trupului muritor, printr-o lucrare creatoare săvârşită asupra trupului vechi.* Nu vedem la Pavel nici o gândire evoluţionistă, care ar vedea între trupul mort şi cel înviat o continuitate naturală, sau - în trupul înviat - punctul final al unei evoluţii naturale a trupului mort. Nu este nici o gândire gnostic-dualistă, care ar contesta orice legătură între corporalitatea veche şi cea nouă[158]. "Aşteptăm ca Mântuitor pe Iisus Hristos, Care va preface chipul trupului nostru după chipul trupului slavei Lui" (Filip. 3, 20-21).

Mai e de menţionat că dacă ucenicii n-ar fi recunoscut o corporalitate în Cel ce li Se arăta, şi anume corporalitatea Lui anterioară morţii, n-ar fi avut convingerea şi n-ar fi putut vorbi despre "învierea" lui Hristos.

Dar teologii amintiţi, care vorbesc de "prefacerea" trupului Domnului prin înviere, se feresc de precizarea că această "prefacere" e o "pnevmatizare" a lui. De această "pnevmatizare" vorbeşte Sfântul Apostol Pavel în 2 Cor. 5, 16 şi 3, 18. Ea e un efect al lucrării celei mai intensive a

156. W. Wilkens, "Ursprung der Uberlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von I Kor. 15, 1-11", în vol.: *Dogma und Denkstrukturen,* hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg (Schlink-Festschrift), Göttingen, 1963, p. 74, nota 48, la B. Klappert, *op. cit.*, p. 14, nota 16.

157. *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft,* Witten, 1960, p.88, la Klappert, *op.cit.*, p.15, nota 20.

158. B. Klappert, *op.cit.*, p.14-15.

Duhului Sfânt în trupul lui Hristos, care-i dă o transparență, îl face să iradieze lumină, sau slavă. Iradierea aceasta e în același timp un mod al celei mai intense comuniuni în care persoana se impune în mod covârșitor prin trup, făcându-l pe acesta transparent. În cântările din "Duminica Tomii" ale Bisericii Ortodoxe se spune că coasta lui Iisus pipăită de Toma era de foc și numai condescendența lui Hristos l-a apărat pe Toma să nu se ardă. Acest foc poate fi considerat și ca o căldură intensă a iubirii dumnezeiești, care se comunica acum neîmpiedicat prin trupul înviat. Iar această lucrare a Duhului e în același timp o sfințire, care nu are loc acolo unde n-a fost un efort de purificare de plăcerile care îngroașă trupul, unde n-a fost o renunțare la egoism; dar în Hristos, ea a fost dusă până la acceptarea morții. "Trupul Celui înviat este un trup pnevmatic" (σῶμα πνευματικόν – 1 Cor. 15, 44), spune Sfântul Apostol Pavel, care penetrează și preschimbă modalitatea existenței lui separate. Deci nu poate fi sesizat după condițiile acestei existențe.

Eroarea fundamentală din contrazicerile între "liberalii" și "fundamentaliștii" protestanți a fost de a fi discutat despre probleme materiale, științifice ale Învierii. Prin ea se ajunsese la opoziția banală între obiectiv și subiectiv, câtă vreme trupul Celui înviat este real fără a fi obiectivat, pentru că este materia penetrată de Duh. Singură credința, departe de a fi subiectivă, este facultatea trezită în noi de Duhul, care ne face să pătrundem în această ordine "pnevmatizată"[159]. Căci, în Ortodoxie, credința are și virtuți de "cunoaștere", cum nu are la protestanți.

b. **Legătura lui Hristos cel înviat cu planul istoriei.** În ce privește raportul trupului înviat al lui Hristos cu planul realității istorice, Klappert, în acord cu marea majoritate a teologilor protestanți, socotește că Învierea și caracterul trupu-

159. Pr. St. Charalambidis, "La résurrection. Donées scripturaires et interprétation", în *Contacts*, nr.78-79, p.102.

lui înviat al lui Hristos nu pot fi cunoscute cu mijloacele cercetării istorice, ci numai prin credință. Ei pornesc în această privință de la noțiunea anticipată pe care și-o face omul de azi despre ceea ce e istoric posibil *(Vorverständnis des Historisch Möglichen).*

După Ernst Troeltsch[160], la baza metodei critic-istorice stau trei axiome: a) în cercetarea critic-istorică se admite numai ceea ce e verosimil; b) există o corelație între toate fenomenele istorice (influențe reciproce, legătură de cauză și efect); c) se sprijină pe analogie, adică pe un caracter imanent uniform a tot ce se întâmplă.

Pe baza acestora, Troeltsch spune: "Observarea analogiilor între fenomene de același fel ale trecutului ne dă posibilitatea să atribuim unui fapt verosimilitatea". Dimpotrivă, când e afirmat vreun fapt fără analogie cu nici un altul i se neagă verosimilitatea. Din acest punct de vedere Învierea fiind un fapt fără analogie în toate faptele istorice, lipsește orice posibilitate a verificării ei prin mijloace istorice.

Învierea lui Hristos ca un act unic și creator al lui Dumnezeu, al intervenției Lui în lumea noastră, lume a morții fără întoarcere, depășind imanența existenței pământești sau cauzalitatea ei care nu duce niciodată la biruirea morții, nu poate fi înțeleasă cu metodele cu care se cunosc fenomenele istorice, care în cazul persoanelor umane, legate de trupul coruptibil, se încheie totdeauna cu moartea definitivă a lor, ca persoane individuale. E ceea ce spuneau Sfinții Părinți, că stricăciunea creației nu se putea învinge din ea însăși: numai Hristos, ca Dumnezeu întrupat, a putut-o învinge.

Dar aci se ivește întrebarea: ceea ce nu se explică din cauzalitatea istorică și nu are analogie în fenomenele provenite din ea, și ca atare nu se explică din ea, nu poate

160. *Über historische und dogmatische Methode,* 1898, la Klappert, *op.cit.,* p.17.

avea totuşi o anumită legătură sau atingere cu istoria? Este un asemenea fapt o pură invenţie mitologică?

Klappert, în acord cu exegetul v. Campenhausen şi chiar cu Grass, admite că învierea lui Hristos are, totuşi, o atingere cu istoria. Grass zice: "Învierea, deşi e un eveniment meta-istoric, ce depăşeşte istoria obişnuită, are şi o latură ce se deschide spre istorie. Un anumit cerc de persoane participă la el, e atins de el; un cerc care la rândul său are legătură cu anumite locuri, timpuri şi împrejurări... Această latură întoarsă spre istorie a unui fapt al revelaţiei, trebuie cercetată pentru a o cunoaşte, dacă e sigură şi demnă de crezut"[161]. Iar v. Campenhausen arată că, deşi evenimentul Învierii însuşi nu este accesibil mijloacelor cercetării critice, cercetarea istorică e în stare să ajungă până la apariţiile pascale şi la mormântul gol[162].

Totuşi teologii amintiţi socotesc că aceste apariţii fiind supuse, din partea celor ce le-au propovăduit, unei interpretări din cele multe posibile, formează propriu-zis obiectul credinţei.

Noi credem însă că se poate merge mai departe în recunoaşterea caracterului istoric al Învierii. *Dacă persoanele cărora le-a apărut Hristos cel înviat sunt persoane istorice, prin ele s-a putut verifica* după toate regulile metodei istorice, dacă nu modul Învierii lui Hristos şi caracterele trupului Lui înviat, în orice caz *faptul Învierii.* El nu are verosimilitatea în analogia cu alte fenomene istorice, dar încolo răspunde dorinţelor metodelor de verificare a unui fapt istoric. Ţinând seama că verosimilitatea e o "pre-misă", sau o "pre-judecată", cu care vine cercetătorul înainte de orice cercetare, el nu are dreptul să refuze, pe baza acestei aprio-

161. H. Grass, *Ostergeschen und Osterberichte,* p.12 urm., la Klappert, *op.cit.,* p.18-19.

162. H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Ostererreignisse und das leere Grab,* Heidelberg, 1961, p.7, la Klappert, *op.cit.,* p.19.

rităţi "subiective", un fapt care, prin cercetare, se dovedeşte real.

W. Pannenberg a avut, de aceea, dreptate să meargă mai departe şi să afirme că faptul Învierii nu este accesibil numai credinţei, ci "oricui care are ochi să vadă". După el, este un fapt istoric care poate fi stabilit de orice istoric profan, dacă nu se apropie de el cu *prejudecata necredinţei*[163]. Faţă de cei ce opun faptelor un coeficient mai mult sau mai puţin subiectiv, Pannenberg opune unui astfel de coeficient faptele. Evenimentele istorice au, dincolo de orice semnificaţie polivalentă, limbajul "faptelor istorice"[164].

W. Pannenberg îşi întemeiază poziţia sa în această chestiune pe o altă concepţie despre istorie, în care acordă serioasă atenţie contingenţei ei, nederivând evenimentele dintr-o cauzalitate naturală rigidă, ci accentuând unicitatea lor, împotriva afirmării uniformităţii esenţiale a tuturor celor ce se întâmplă în ea[165].

Prin aceasta Pannenberg dă un temei obiectiv faptului că principiul verosimilităţii sau al analogiei este întâmpinat în cazul Învierii Domnului de o faptă care nu ţine seama de ele. Temeiul acesta nu poate fi decât deschiderea istoriei unei ordini mai presus de cauzalitatea strict imanentă, închisă într-o repetiţie riguroasă a fenomenelor de acelaşi fel. Nimeni nu poate dovedi că istoria nu are o astfel de deschidere. Nu numai că forţe evidente unice şi inexplicabile din planul strict istoric dovedesc contingenţa ei, dar nici despre planul istoric în generalitatea faptelor lui obişnuite, nu se poate aduce o dovadă incontestabilă că la producerea faptelor ei nu iau parte şi factori mai presus de cei imanenţi umani. Cine poate arăta, de altfel, unde este graniţa uma-

163. W. Pannenberg, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", la Klappert, în: *Offenbarung als Geschichte,* hrsg. Pannenberg, Göttingen, 1961, *op.cit.*, p.98.
164. La Klappert, *op.cit.*, p. 22.
165. *Ibidem.*

nului? Nu e umanul deschis unui domeniu suprauman, ale cărui inspirații și forțe îl influențează, îl ajută sau îl împiedică? Fără îndoială.

Cu toată această deschidere a istoriei spre un domeniu superior, ea nu e scoasă din ordinea ei coruptibilă, sau a morții definitive a persoanelor individuale. Numai Învierea lui Hristos a scos o persoană istorică din acest plan, deschizând perspectiva eliberării viitoare a istoriei în întregime din acest plan. În acest sens, Învierea e singurul eveniment care dovedește nu numai că istoria se face cu colaborarea unor puteri mai presus de puterile umane strict "imanente", ci și că istoria în generalitatea ei e destinată să fie ridicată într-un plan superior ei, în planul vieții incoruptibile și fără de moarte, în planul pnevmatizat, unde domnesc nu procesele uniforme ale naturii, ci libertatea spiritului uman, prin care Duhul Sfânt pnevmatizează și face transparent și trupul. Din acest punct de vedere Învierea lui Hristos are o adâncă legătură cu istoria și ea trebuie să arate istoriei această importanță a ei pentru istorie, sau începutul eficienței ei ca forță de pnevmatizare, de îndreptare a istoriei spre planul supraistoric deschis de ea, mai bine zis spre planul spiritualității care o transcende.

Învierea lui Hristos este astfel nu numai verificabilă, ca un fapt impenetrabil în conținutul lui mai presus de conținuturile faptelor istorice, ci ea ne deschide un conținut de existență din alt plan, cu cea mai mare eficiență asupra istoriei. Ea are o mare și continuă cauzalitate pnevmatică asupra istoriei. Datorită ei, istoria nu se mișcă numai în planul mărginit, am spune static, care nu ne-ar duce la nimic esențial nou, ci ne pune în legătură cu un conținut în care se comunică continuu istoriei conținuturi noi. Învierea stă în legătură cu istoria nu numai prin cauzalitatea supraistorică, pe care a adus-o asupra istoriei, ci și prin rolul ce l-a avut și-l are în introducerea unui nou mod de viață în istorie. Hristos a înviat pentru că a biruit prin viața Lui slăbiciu-

nea firii umane cu afectele ei, mergând în manifestarea acestei tării spirituale până la acceptarea morții pentru alții. Fără să intre deplin ca un efect și ca o cauză în istorie, Hristos a intrat într-o legătură anumită cu istoria, aducând anumite efecte în istorie și având rolul unei cauzalități asupra ei, pentru a-i deschide accesul la depășirea modului de existență într-o simplă repetiție imanentă care nu o duce nicăieri, care nu o scoate de sub stăpânirea morții.

În acest sens trebuie luat în considerare nu numai faptul că cercetarea istorică ajunge până la unele persoane cărora li S-a arătat Hristos cel înviat și până la mormântul gol, și faptul că pe de o parte Învierea are în ea posibilitatea să se facă sesizată de persoane istorice, iar pe de alta, că persoanele istorice sunt în principiu capabile de a fi martore, deci de a sesiza realitatea faptului superior al învierii lui Hristos, ci și faptul că conținutul ei înalță și îmbogățește modul vieții istorice.

Dar cu aceasta trecem la scopul propriu-zis al Învierii, care constă în eficiența ei asupra umanității istorice.

c. **Iradierea pnevmatică și eficiența transformatoare a învierii lui Hristos în lume.** Protestantismul a redus foarte mult conținutul eficienței lui Hristos cel înviat asupra istoriei. Teologii protestanți contemporani vorbesc de Înviere numai ca de un fel de dovadă că Dumnezeu a acceptat suportarea ispășirii de către Hristos în locul nostru, iar cei care merg mai departe consideră Învierea ca o punere în aplicare a iertării obținute de Hristos pe cruce, în sensul că Dumnezeu le dă oamenilor credința și prin ea siguranța că sunt iertați. Pentru Karl Barth Învierea ca "sculare" a lui Hristos din morți prin Dumnezeu este sentința Tatălui prin care Dumnezeu "dă Celui răstignit dreptate și pune împăcarea în aplicare"[166]. "Învierea lui Iisus Hristos este marea sentință a Tatălui, executarea și proclamarea hotărârii lui

166. La Klappert, *op.cit.*, p. 25.

Dumnezeu asupra evenimentului Crucii. Ea este aprobarea Lui"[167].

Teologia catolică nu e nici ea prea departe de această concepţie, căci şi după ea mântuirea ni se dăruieşte pentru jertfa lui Hristos, nu prin trupul jertfit, înviat şi îndumnezeit al lui Hristos. De aceea, Hans Urs von Balthasar zice: "Prin actul Său (de înviere a lui Hristos), Dumnezeu (Creatorul şi Tatăl) furnizează în acelaşi timp justificarea supremă a adevărului Cuvântului Său şi adevărul vieţii Fiului Său ascultător"[168].

În strânsă legătură cu aceasta stă şi concepţia teologiei occidentale că învierea lui Hristos nu e şi un act de putere al lui Hristos Însuşi, ci numai al Tatălui, asupra lui Hristos cel mort. Se ştie că în concepţia răsăriteană Crucea lui Hristos este ea însăşi biruitoare, căci Hristos murind, sufletul Lui s-a dus plin de dumnezeire în iad, unde n-a putut fi ţinut, ci l-a biruit, ridicând apoi şi trupul Său, care nici el nu era lipsit de dumnezeire şi nici lăsat să intre în stricăciune. Toată imnografia Bisericii Răsăritene de la sărbătorile Crucii şi de la Paşti afirmă aceasta. După teologia occidentală, dimpotrivă, Hristos a suferit în moarte slăbiciunea omului până la extrema limită, pentru ca după aceea Învierea să-I vină ca un dar din afară, de la Dumnezeu-Tatăl. Teologul catolic Hans Urs von Balthasar vorbeşte, ca şi Karl Barth, numai de o "ridicare" a lui Hristos din moarte ca act al Tatălui.

Aceasta e o concluzie firească a înţelegerii mântuirii ca realizându-se prin satisfacţia adusă de Hristos Tatălui, sau ca ispăşire suportată de El în mod juridic drept echivalent pentru jignirea onoarei divine. Hristos cunoaşte moartea ca o epuizare totală a existenţei Sale umane, oarecum despărţită de Ipostasul divin, neavând în El nici o putere ca să în-

167. Karl Barth, *Kirchl. Dogmatik*, IV, 1, p. 340, la Klappert, *op.cit.*, p. 29.

168. *Op. cit.*, p. 198.

vie. A trebuit ca să-L ridice Tatăl din acest abis al nefiinţei, odată satisfăcut pentru acceptarea din partea lui Hristos a acestei aneantizări, opusă jignirii aduse Lui de către oameni, prin neascultarea şi orgoliul lor de a fi prin ei înşişi. V. Balthasar declară: "Deci Tatălui Îi este atribuită în mod universal iniţitiva învierii Fiului. El este cel ce acţionează şi acţionează exact aşa cum o face cu omul, adică în calitate de Creator, desăvârşind acţiunea Sa creatoare prin învierea morţilor. Afirmarea că Tatăl a înviat pe Iisus Hristos revine frecvent în Noul Testament"[169]. Şi v. Balthasar menţionează mai multe locuri din Noul Testament în acest sens.

De fapt există un număr de astfel de locuri (Fapte 3, 15; 2, 24, 32; 5, 30; 13, 37; 17, 31; 1 Tes. 1, 10; 1 Cor. 6, 14; 15, 45; Rom. 4, 24; 8, 11; 10, 9; 2 Cor. 4, 14; Gal. 1, 1; Col. 2, 12). Dar Noul Testament nu-L prezintă pe Hristos numai ca obiect al Învierii (ὅν ἀνέστησεν) în locurile menţionate, ci în aceleaşi, sau în şi mai multe locuri, Îl prezintă ca subiect al actului Învierii (Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19: Mc. 9, 31; Lc. 18, 33; 24, 34; In 2, 22; 17, 3; 1 Cor. 15, 4, 12, 16-17; 2 Cor. 5, 15; 1 Tes. 4, 14; 2 Tim. 2, 8). Creştinii ortodocşi se salută până azi la Paşti şi până la Înălţare cu expresia "Hristos a înviat!", iar Biserica Ortodoxă cântă şi preamăreşte pe Hristos ca subiect al Învierii şi al actului de biruire a morţii: "Hristos a înviat din morţi, cu moartea pe moarte călcând şi celor din morminte viaţă dăruindu-le".

Atribuirea alternativă a actului Învierii când Tatălui, când Fiului arată o împreună-lucrare a Lor, care include şi o intensă împreună-lucrare a Duhului Sfânt.

Tatăl, de la Care Duhul purcede, dar Care este şi în Fiul, pnevmatizând trupul Domnului, îl pnevmatizează prin Duhul. Dar unde e Duhul activ, Hristos nu poate fi un obiect, ci e şi El în activitate. În acest act comun de pnevmatizare supremă a trupului, se realizează suprema comuniune

169. *Op. cit.*, p. 178.

între Tatăl şi Fiul în Duhul Sfânt. Numai datorită acestei depline pnevmatizări, din trupul Fiului va iradia în lume Duhul, Care de la Tatăl purcede şi, prin Hristos ca om, va fi trimis în lume. Căci nu e pasiv Hristos în această iradiere a Duhului din trupul Lui.

Sfântul Chiril din Alexandria uneşte pe Tatăl şi pe Fiul în actul Învierii zicând: "Căci fiind puterea lui Dumnezeu şi Tatăl, Fiul Şi-a făcut El Însuşi viu trupul Său"[170]. Sau: "Hristos S-a sculat prin slava Tatălui" (Rom. 6, 4)[171].

Hans Urs von Balthasar, deşi vorbeşte, silit de textele din Noul Testament, şi de un rol al Duhului în învierea lui Hristos, referă acest rol la întâlnirea Lui cu Hristos, după ce Acesta Se înalţă la ceruri, lăsând să se înţeleagă că înălţarea lui Hristos şi trimiterea Duhului Sfânt urmează imediat după Învierea Lui[172].

Dacă Hristos n-a suportat ca un obiect Învierea, ci a fost împreună-subiect al ei împreună cu Tatăl, urmează că El însuşi a biruit sau a participat la biruirea morţii, exercitând puterea Sa de Împărat în acest act, şi anume nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om. De altfel, numai recunoscând aceasta menţinem uniunea ipostatică în toată realitatea ei, cu implicaţiile ce rezultă din ea asupra naturii umane.

Potrivit învăţăturii Sfinţilor Părinţi, Hristos a îndumnezeit trupul încă în cursul vieţii pământeşti, umplându-l de putere şi prin eforturile Lui de a Se menţine curat. În timpul morţii trupul nu s-a putut goli de această îndumnezeire. E o învăţătură a Bisericii că dumnezeirea nu s-a despărţit nici în timpul morţii, nici de sufletul Lui, nici de trupul Lui. *Învierea lui Hristos nu a fost deci numai rezultatul unui decret al Tatălui, ci a fost pregătită şi de această unire a uma-*

170. *Glaphyra*, P.G. 69, col. 365 B.
171. *Ibidem*, col. 441 A.
172. *Op.cit.*, p. 205 ş.u.

nităţii Lui cu dumnezeirea, prin Ipostasul Lui dumnezeiesc care purta şi natura omenească[173].

Ca atare, trupul înviat al lui Hristos nu e numai un gaj dat nouă de Tatăl, că şi noi vom învia, ci este şi un izvor de viaţă dumnezeiască pentru noi în viaţa pământească, un izvor de putere şi de curăţie. E un izvor de putere, de pnevmatizare, pentru a ne menţine şi a spori şi noi în curăţie şi în pnevmatizarea care duce la înviere. De această pnevmatizare ţine progresul într-o transparenţă care, fiind o continuă personalizare şi întărire a persoanei noastre, e în acelaşi timp o întărire a comuniunii între noi şi Dumnezeu şi între noi.

Încă de la apariţiile Sale, Hristos iradiază din trupul Lui această putere şi slavă, sau Se face cunoscut într-o asemenea transparenţă luminoasă, care de cele mai multe ori covârşeşte trupul şi numai când voieşte îl face vizibil, dar şi atunci, străluminat de puterea impunătoare a Sa ca persoană. Despre efectul acestui trup înviat al lui Hristos asupra noastră vorbesc toţi Sfinţii Părinţi şi cântările Bisericii Ortodoxe. "A înviat Hristos, să ne curăţim simţirile", se spune într-o cântare bisericească. Sfântul Chirii din Alexandria zice: "Căci a înviat Hristos, călcând moartea, ca şi pe noi să ne izbăvească de stricăciune şi, oprind tânguirea din pricina ei, să ne încredinţeze să strigăm plini de bucurie: "Ai întors plânsul meu în bucurie, ai rupt sacul meu şi m-ai îmbrăcat în veselie" (Ps. 29, 12)"[174].

Că Hristos n-a fost înviat ca un obiect dintr-o moarte care L-ar fi redus la totală neputinţă, o arată Sfinţii Părinţi şi din faptul că El Şi-a manifestat puterea încă mai înainte

173. Leonţiu de Bizanţ zice: "Întrucât trupul Lui era de o fiinţă cu trupurile celorlalţi oameni, cum a murit, aşa putea să se şi corupă. Iar faptul că nu s-a corupt nu arată schimbarea firii, ci puterea activă a voinţei dumnezeieşti, precum şi mersul pe mare nu e o indicaţie a firii trupului, ci un semn al Dumnezeirii" (*Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, 1, col. 1341 D).

174. *Glaphyra, in Levit.*, P.G. 69, col.544 A.

de învierea cu trupul, în sfărâmarea porţilor iadului şi în eliberarea de acolo a celor ce au nădăjduit mai înainte de venirea Lui. El învinge iadul cu sufletul Său omenesc, dar unit cu dumnezeirea. Din această cauză El este primul suflet care nu poate fi reţinut în iad, ci scapă de el, şi prin iradierea puterii Lui dumnezeieşti eliberează din iad şi sufletele celor ce au crezut mai înainte în făgăduinţele despre venirea Lui, ale celor ce au contemplat în Logosul vestit în Vechiul Testament intenţia venirii Lui în trup. Leonţiu de Bizanţ zice: "Deci, am zis că sufletul, nu pentru firea lui (căci pe aceasta o avea asemenea cu toate celelalte suflete), ci pentru dumnezeirea Cuvântului cu care a coborât şi la iad, a putut nu numai să nu fie ţinut de iad, ci a şi dezlegat legăturile celor ce erau ţinuţi acolo, care au crezut în El"[175]. Persoana Cuvântului, intrată prin suflet într-o relaţie nemijlocită cu acele suflete, le-a menţinut în această relaţie, deci în raiul pe care l-a întemeiat prin aceasta pentru ele şi pentru toţi cei ce vor răposa în El.

Despre domnia obţinută de Hristos şi peste sufletele credincioase din iad, spune Sfântul Chiril din Alexandria: "Pentru aceasta a murit şi a înviat Hristos, pentru ca să stăpânească şi peste morţi"[176]. Dar în aceste cuvinte sunt implicate anumite nuanţe. Hristos este întrucâtva încă la începutul Învierii şi, prin aceasta, al puterii Sale împărăteşti, în momentul când intră în iad. El e încă mort cu trupul, "dar înviat cu Duhul", sau prin Duhul (1 Pt. 3, 18).

Despre un fel de început al învierii sufletelor încă din iad vorbesc şi cântările din Sâmbăta mare la Vecernie: "Astăzi iadul strigă spunând: Mai bine mi-ar fi fost de n-aş fi primit pe Cel ce S-a Născut din Maria; că viind asupra mea mi-a surpat puterea; porţile cele de aramă le-a sfărâmat. Sufletele pe care le ţineam întru mine mai dinainte, Dumnezeu fiind, le-a înviat". Sau: "Astăzi iadul strigă suspinând:

175. *Contra Nestor. et Eutych.*, P.G. 86, 2, col. 1341 C.
176. *Glaphyra*, P.G. 69, col. 95.

zdrobitu-s-a stăpânirea mea, Păstorul S-a răstignit şi pe Adam l-a înviat".

Dar Hristos eliberează sufletele de acolo, pentru că din sufletul Lui iradiază puterea Duhului de pe urma jertfirii trupului Său, a predării lui totale lui Dumnezeu. Puterea Lui manifestată acolo nu e dezlegată de jertfa Lui, deci nici de trupul Lui, deşi nu coboară acolo ca să sufere chinurile fără speranţă ale iadului pentru acele suflete, căci în acest caz nu le-ar putea mântui. Dar în suferinţa Lui pe cruce a fost implicată şi suferinţa pentru ele. Iar suferinţa pe cruce fiind şi o compătimire pentru oameni - această compătimire rămânând până la sfârşitul lumii –, Hristos a putut avea o suferinţă compătimitoare pentru acele suflete şi în iad. Dar această suferinţă compătimitoare e în acelaşi timp putere mântuitoare. Mila Îl însoţeşte oriunde şi oricând. De aceea s-o cerem tot timpul. Dar având-o proprie şi ca om, ea nu poate fi lipsită şi de o notă de suferinţă.

Pe de altă parte, nu trebuie să socotim nici cuvântul (din epistola 1 Pt. 3, 18): "ca să vestească duhurilor din închisoare" cu totul nepotrivit, căci le-a vestit eliberarea lor şi viitoarea înviere cu trupul şi în general le-a dus marea veste a mântuirii realizate de El. Deci a împlinit acolo şi un fel de funcţie învăţătorească-profetică, aşa cum s-a spus mai înainte, cele trei slujiri nefiind niciodată despărţite.

Hans Urs von Balthasar declară că în această concepţie răsăriteană despre Învierea care începe încă în iad, reprezentată şi în icoana Învierii din Răsărit, are loc "o anticipare care situează evenimentul Paştilor Sâmbătă şi o transformare a triumfului obiectiv şi pasiv într-un triumf subiectiv şi activ al lui Hristos"[177]. De fapt nu e o mutare a Învierii Sâmbătă, ci o considerare a începerii ei Sâmbătă, în actul de biruire a iadului, care ţinea sufletele pentru eternitate despărţite de trup.

177. *Op. cit.*, p. 174.

Acest act de biruinţă e de fapt o manifestare activă a lui Hristos. Hristos nu e în iad în starea pur pasivă, din care va fi ridicat numai de Tatăl, Duminică. Propriu-zis, Hristos biruieşte întâi cu sufletul iadul, pentru că Duhul Sfânt, unit cu Ipostasul Său dumnezeiesc, produce întâi îndumnezeirea sau pnevmatizarea deplină a sufletului, după ce acesta a suportat până la capăt moartea pentru Dumnezeu şi pentru oameni, intrând în comuniune desăvârşită cu Dumnezeu şi făcând loc Duhului Sfânt în Sine în mod deplin. Din sufletul astfel umplut de Duhul Sfânt iradiază şi în sufletul celor ce au nădăjduit în El, din iad, puterea care le scapă de stăpânirea iadului.

Din sufletul lui Hristos îndumnezeit deplin, sau pnevmatizat, va iradia apoi puterea care va învia sau va pnevmatiza şi trupul din mormânt. De aceea Învierea începe în iad. Acest lucru e spus în mod implicit în epistola 1 Pt. 4, 6.

Von Balthasar mai observă că, "în vreme ce icoanele occidentale ale Paştilor arată pe Hristos înviind totdeauna singur, Răsăritul ne face să vedem latura soteriologică şi socială a operei de răscumpărare"[178].

De fapt cele două moduri de reprezentare iconografică a Învierii sunt solidare cu cele două concepţii despre mântuirea în Hristos. În teologia occidentală Hristos, neavând nici o putere în El Însuşi care să se arate în Înviere, e ridicat din neputinţa extremă a morţii de către Tatăl, Acesta având apoi să atribuie celor ce cred o graţie creată, acordată lui Hristos pentru fapta Lui meritorie, dar de care El nu are nevoie. În teologia ortodoxă, Hristos iradiază din El Însuşi, sau din sufletul şi din trupul Lui, energia necreată, începând această iradiere încă în iad, şi penetrându-i prin ea pe cei ce au nădăjduit în venirea Lui dinainte de venirea Lui, de fapt, în trup. Prin jertfa Lui a intrat, îndată ce ea s-a săvârşit pe Golgota, nu numai în comuniune deplină cu

178. *Ibidem*.

Tatăl, ci și cu oamenii, deocamdată cu sufletele celor fără trupuri, înainte de a-Și învia trupul.

Hans Urs von Balthasar recunoaște și el o anumită putere pe care o transmitea Hristos cel înviat prin aparițiile Sale. El rezumă această putere în următoarele:

α) Toate relatările celor cărora le-a apărut Hristos cel înviat vorbesc despre aparițiile Lui ca de niște întâmpinări ale Lui. Nu ei provoacă întâlnirea, ca în viziunile subiective, ci El o provoacă. "El este Cel ce ia inițiativa întâlnirii de care beneficiază martorii. Fie că e un cuvânt, sau un semn, un salut, sau o binecuvântare, o adresare, o invocare, un mesaj, o învățătură, o mângâiere, fie o trimitere, sau întemeierea unei comuniuni, ea e totdeauna un dar gratuit"[179]. Simțurile oamenilor participă ca la orice întâlnire, dar nu pe experiența lor se pune accentul, ci pe Cel cu Care se întâlnesc; iar Acesta e Însuși Hristos cel viu. Aceasta o spune expresia "S-a arătat" (ὤφθη), folosită în locurile decisive (1 Cor. 15, 5-8, de 4 ori; Fapte 13, 31; Lc. 24, 34, pentru întâlnirea cu Petru; iar pentru apariția în fața lui Pavel: Fapte 9, 3-17). Cuvântul acesta spune mai mult ca o viziune. Uneori Cel ce Se arată stăruie pentru a Se impune celor ce nu-L recunosc (Lc. 24, 16; In 20, 15; 21, 4). De aceea se poate vorbi de "întâlniri" reale. Inițiativa aparține Celui ce Se arată, Care ține să-Și facă cunoscută identitatea cu Iisus cunoscut de ei înainte de moarte. Cuvântul Celui ce Se arată are un mare rol în întâlniri. Prin cuvânt vrea să-i convingă că El este cel cunoscut de ei înainte de Cruce; El spune cuvinte familiare, prin care arată ucenicilor că sunt cunoscuți de El.

β) Cel ce Se arată subjugă, convertește, angajează pe cei cărora li Se arată. Aceasta arată inițiativa și fapta obiectivă superioară a Celui ce Se arată. Ucenicii au conștiința nu numai că sunt cunoscuți, ci străpunși în inimă. El are

179. H. Schlier, *La résurrection de Jésus Christ*, Paris, 1969, p. 43, la Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p.213.

interes să le reînnoiască credința în El, ba chiar să le dea o credință superioară. Şi numai El o poate face impunându-Se ca Dumnezeul cel înviat.

γ) Această acțiune care convinge şi converteşte inimile obține de la ucenici recunoaşterea definitivă a dumnezeirii Celui înviat. În lumina ei se legitimează revendicarea Lui dinainte de Înviere de a fi recunoscut ca Dumnezeu. Acum se face simțită în mod clar puterea Lui ca Dumnezeu. În întâlnirile cu El după Înviere, I se aduce pentru prima dată, neîndoielnic, închinare ca lui Dumnezeu (Mt. 28, 9 şi 17; In. 20, 16). Numai de acum se luminează pentru ucenici deplin viața şi învățătura anterioară a lui Iisus, ba chiar şi referirea la El a întregului Testament Vechi. Totul devine coerent acum în concepția lor despre Vechiul Testament; totul se leagă de Iisus şi se referă la El. Toate predicile lor se vor referi de acum înainte la Vechiul Testament ca cel ce a condus spre El[180].

δ) Aceste întâlniri pun început misiunii lor. Hristos îi trimite acum cu o putere căreia ei nu-i pot răspunde cu indiferență. "Precum M-a trimis pe Mine Tatăl şi Eu vă trimit pe voi" (In 20, 21; Lc. 24, 47-49; Fapte 1, 8; Mt. 28, 18-20). E o trimitere în toată lumea, pentru că Hristos care îi trimite are putere peste toți. Arătările lui Hristos se produc chiar în vederea trimiterii lor[181].

Dar Sfânta Scriptură şi Sfinții Părinți afirmă că Hristos cel înviat iradiază din El celor ce-L văd cu mult mai mult decât o siguranță că El e Dumnezeu, şi o trimitere, cum spune von Balthasar. Iradiază din El lumina şi puterea Duhului, umplându-i şi pe ei de acest Duh. Convingerea că El e Dumnezeu, o primesc prin Duhul comunicat lor, Care, după ce a pnevmatizat trupul Lui, îi umple şi pe ei de putere. Iar puterea aceasta continuă să se comunice şi după Înălțare şi ea va spiritualiza treptat şi trupurile noastre,

180. Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p.213, 221.
181. *Ibidem*.

ducându-le spre înviere, prin iradierea din El în noi (Rom. 8, 9-11). "Nu a ars rugul înconjurat de flacără, ci mai degrabă ne luminează Hristos prin Duhul Sfânt și este în noi prin El"[182]. Participând la sfântul Lui trup ne facem și noi "sfinți"[183]. Căci din acest trup sfințenia iradiază ca o lucrare a Duhului. "Hristos ne izbăvește prin lucrarea Duhului de patimile ascunse în lăuntrul minții"[184].

Prin urmare, puterea din trupul înviat al Domnului continuă să li se comunice atât ucenicilor cât și tuturor celor ce cred în El și după înălțarea lui Hristos la cer. Li se comunică la început prin coborârea Duhului Sfânt și apoi în Tainele Bisericii. "El v-a făcut vii împreună cu Sine", spune Sfântul Apostol Pavel (Col. 2, 13). "Hristos este viața voastră" (Col. 3, 4). "Să umblați întru El, înrădăcinați și zidiți fiind într-Însul... Iar întru El locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii" (Col. 2,6,7,9).

Aceasta nu înseamnă că ni se dă tot ce este în Hristos de la început și că nu există și un efort al nostru pentru a asimila tot mai mult din ceea ce este în Hristos, adică din umanitatea Lui. "Iar noi, toți, cu fața descoperită răsfrângând ca o oglindă mărirea Domnului, ne prefacem în aceeași asemănare din slavă în slavă, precum este de la Domnul, Care este Duhul" (2 Cor. 3, 18). În Hristos cel înviat este viața dumnezeiască pentru că în El e și moartea omului luat în El însuși și amândouă acestea sunt active și în noi. "Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Hristos, ca și viața Lui să se arate în trupurile noastre" (2 Cor. 4, 10). Din puterea morții, dar și a Învierii Lui murim păcatului și viem lui Dumnezeu. "Iar dacă Hristos locuiește în voi, trupul vostru este mort pentru păcat... Și dacă Duhul Celui ce a înviat pe Hristos din morți, (deci și Duhul lui Hristos, *n.n.*), locuiește în voi,... vii va face și trupurile voastre" (Rom. 8, 10-11).

182. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 416.
183. *Ibidem*, col. 549 B.
184. *Ibidem*, col. 560 D.

Locuri ca acestea se pot înmulţi încă foarte mult. Conţinutul lor a fost făcut explicit în multe feluri de Sfinţii Părinţi. Acest conţinut se poate rezuma în următoarele: Trupul lui Hristos cel înviat este un trup ridicat la deplina transparenţă duhovnicească şi în această calitate s-a umplut de sfinţenie, de îndumnezeire, aflându-se aşa în faţa Tatălui. Dar această sfinţenie, transparenţă şi îndumnezeire ni se comunică şi nouă prin împărtăşire de trupul Său şi deci Învierea lui Hristos înseamnă nu numai o comuniune a Lui cu Tatăl, ci şi intrarea Lui în deplină comuniune cu noi, comuniune la început pentru noi virtuală, dar având să devină comuniune actualizată, prin sălăşluirea lui Hristos prin Duhul Său în fiinţa noastră.

Hristos şi trupul Său jertfit, iar prin aceasta sfinţit, pnevmatizat şi transparent pururea în faţa Tatălui, e ca un miros de bună mireasmă înaintea Lui, arătând prin aceasta deplina predare a Sa, ca om, Tatălui, deplina comuniune cu Tatăl în Duhul Sfânt. Acesta e sensul spiritual al expresiei "jertfă întru miros de bună mireasmă", atât de des folosită de Sfântul Chiril din Alexandria.

Starea Lui de jertfă binemirositoare în faţa Tatălui e starea de completă predare Tatălui, ca opusă oricărei posibilităţi de afirmare de Sine a Sa ca om. E o stare destinată să fie izvorul unei stări asemănătoare în ceilalţi oameni. De aceea, Hristos trebuie să Se afle permanent în această stare. Nicolae Cabasila zice: "Hristos S-a gândit să păstreze pe trup mărturia jertfei Sale şi să poarte pe el pururea urmele rănilor Sale dobândite în clipa răstignirii, vrând să arate prin aceasta că şi la venirea a doua oară în lumina orbitoare va fi pentru robii Săi acelaşi răstignit şi împuns, rănile acestea ţinând loc de podoabe împărăteşti"[185]. Aceste răni nu sunt numai nişte amintiri, ci au o actualitate permanentă în Hristos. Dar ele sunt şi puterea Lui care iradi-

185. *Despre viaţa în Hristos*, trad. rom. de Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p.138.

ază în noi. El e într-o continuă predare a Sa Tatălui, ca izvor de moarte jertfelnică pentru orice om faţă de păcat, ca izvor din care fiecare se împărtăşeşte de buna mireasmă a jertfei Lui spre a o înfăţişa Tatălui, ca opusă relei miresme a păcatului, a afirmării unei independenţe în plăcere şi mândrie. "Nu e nici o îndoială că păcatul este în noi o stare tristă şi rău mirositoare. Viaţa tristă şi rău mirositoare se transformă însă prin Hristos într-o bucurie. Prin credinţă, Hristos transmite omului buna mireasmă. Noi ne oferim prin Hristos lui Dumnezeu, căci El este cel ce curăţeşte prin jertfa Sa pe păcătoşi şi spală spiritual pe cei ce se află în necurăţie. Prin Hristos ne oferim şi noi, prin El avem curajul, noi, cei necuraţi, să ne apropiem. Dar noi ne apropiem prin credinţă şi ne oferim Tatălui ca bună mireasmă numai dacă încetăm să existăm pentru noi, dacă avem în noi numai pe Hristos ca bună mireasmă spirituală"[186]. Dar această stare de jertfă reală în care Se află El, e şi o stare de compătimire reală cu noi, care ne pătrunde şi pe noi.

Cum se vede, sfinţenia ca transparenţă pnevmatică sau ca bună mireasmă, deci ca predare a lui Hristos ca om în faţa Tatălui, ne face părtaşi şi pe noi la ea, deci şi la dragostea Tatălui faţă de noi, realizând comuniunea noastră cu El. Aşa cum s-au urcat preoţii şi fruntaşii lui Israel cu Moise şi Aaron pe munte, aşa ne ridicăm şi noi la Tatăl, cu Hristos şi ajungem aproape de El, curăţindu-ne în sângele Lui, Care "Şi-a dat trupul întru miros de bună mireasmă"[187]. Căci prin Hristos "avem aducerea noastră la Tatăl şi am ajuns aproape de El"[188]. Am câştigat această intimitate cu Tatăl, pentru că am intrat într-o familiaritate cu Hristos, Fiul Lui. "Tatăl şi Dumnezeu îi învredniceşte de privire şi îi cunoaşte numai pe cei ce au o familiaritate duhovnicească cu Fiul şi care s-au recunoscut prin Duhul în El şi s-au îmbo-

186. Sf. Chiril, *Închinare în Duh şi Adevăr*, XV, P.G. 68, col. 973.
187. Idem, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 517 C.
188. *Ibidem*, col. 507 C.

gătit prin El"[189]. Ne învrednicește pentru predarea lui Hristos, dar și pentru compătimirea Fiului Său față de noi, stare în care rămâne El permanent. "Familiaritatea duhovnicească" cu Fiul înseamnă o unire cu Hristos prin Duhul, Care e o transparență a Lui pentru noi ca să ne facă și pe noi transparenți Lui, penetrându-ne în Euharistie de trupul Lui.

Pe măsură ce devenim și noi transparenți lui Hristos, El nu mai e o realitate obiectivă pentru noi, nici una subiectivă, ci El și noi ne aflăm într-o unitate reală, dincolo de obiectivitate și subiectivitate. El e în noi și noi în El, fără să ne confundăm. În relația cu Hristos am depășit subiectivitatea, ne aflăm în Hristos ca în realitatea cea mai obiectivă, dar și cea mai subiectivă. Această transparență trupească înseamnă și o transparență sufletească, și prin amândouă se realizează transparența lui Hristos ca persoană, care înseamnă o mare sensibilitate și iubire a Lui. Aceasta ne face și pe noi sensibili față de El și delicați între noi.

Prin Înviere, prin faptul că trupul Lui transparent, iradiant de iubire, ne penetrează, Însuși El ne-a devenit propriu împreună cu sufletul și cu dumnezeirea din El. Iar noi, înduhovnicindu-ne, am devenit proprii lui Hristos, întrucât ne-am deschis Lui prin credință. "Hristos Se sălășluiește deplin (τέλειος) în noi prin împărtășirea Duhului și nu S-a împărțit, cum spune Pavel" (1 Cor. 1, 13)[190]. "Punându-Și sângele pentru noi, a desființat moartea și a nimicit stricăciunea; și așa ne face ai Săi, ca unii ce nu mai trăim viața noastră, ci mai degrabă viața Lui"[191]. La iubirea Lui, răspundem cu iubirea noastră, prin care renunțăm la noi, cum a renunțat El la Sine.

Cei ce sunt în această intimitate cu Fiul primesc prin Duhul o lărgime în viața și cunoștința lor, din lărgimea vieții Fiului ca om, înaintând spre statura spirituală a lui Hristos:

189. *Ibidem*, col. 332 D.
190. *Ibidem*, col. 425 A.
191. *Ibidem*, col. 437 B.

"Hristos ni Se dă nouă mort, înviat şi înălţat la cer, lărgind prin Duhul în chip spiritual inimile celor ce-L primesc"[192]. Viaţa lui Hristos a devenit viaţa noastră. Incoruptibilitatea trupului Său înviat lucrează în noi în vederea învierii noastre. Orizontul nostru s-a lărgit prin Hristos cel înviat, a depăşit orizontul fenomenelor fizice şi psihice care se repetă în fond, sfârşind în moarte. Legea ne închidea orizontul, lăsându-ne în afara comuniunii cu Dumnezeu în Hristos. "Căci ne lărgim şi noi prin credinţă (prin încredere) şi iubire, dar numai înrădăcinându-ne în Hristos. Pentru că legea era strâmtă şi mintea închinându-se la idoli era îngustă"[193]. Cu Hristos, care a urcat prin Jertfă şi Înviere, urcăm şi noi la vârfurile cunoaşterii lui Dumnezeu şi ale vieţii dumnezeieşti prin curăţire de patimile egoiste. Acum privim cu faţa descoperită, prin transparenţa trupului lui Hristos, slava neplafonată şi veşnică la care s-a ridicat omul în El. Prin aceasta ea se oglindeşte şi în noi (2 Cor. 3, 18)[194].

Dacă Fiul Îi înfăţişează Tatălui buna mireasmă a omului predat cu totul Lui, şi odată cu El şi pe noi, nouă Fiul ne comunică nu numai puterea acestei bune miresme a predării şi deci a renunţării la orice egoism, ci şi buna mireasmă a cunoaşterii de Dumnezeu la care a ajuns prin aceasta omul în Hristos, sau buna mireasmă a cunoaşterii celei mai înalte de Dumnezeu prin umanitatea lui Hristos. "Căci prin Sfinţii Apostoli, Domnul nostru Iisus Hristos ni S-a arătat ca miros de bună mireasmă a cunoaşterii lui Dumnezeu şi Tatăl"[195].

Slava ce o avem este una cu iradierea acestei bune miresme, dar este totodată iradierea Persoanei unice divino-umane, pentru Care trupul nu-i o barieră. Căci deşi trupul e prilejul trăirii comuniunii cu Persoana lui Hristos, ui-

192. *Ibidem,* col. 242 A.
193. *Ibidem,* col. 240.
194. *Ibidem,* col. 233 D.
195. *Ibidem,* col. 172.

tăm de trupul Lui, cum uităm şi de al nostru, cum spune Sfântul Apostol Pavel (2 Cor. 5, 16; 12, 2). Desigur, toate acestea sunt în mare măsură o virtualitate pentru aproape toţi credincioşii; dar, o virtualitate reală, din care luăm puterea spre învierea noastră pentru viaţa viitoare. "Căci cele în Hristos sunt făptură nouă şi ne-am înnoit în El spre sfinţenie şi nestricăciune şi viaţă"[196].

Hristos cel înviat este începutul creaţiei celei noi, pentru că ne cuprinde în starea jertfită şi înviată a trupului Său în mod actual pe toţi care credem nu numai prin comunitatea de natură ce o are cu noi, ci şi prin cuprinderea noastră personală în El şi prin petrecerea Lui în noi.

E de prisos să mai spunem că aceasta înseamnă şi o cuprindere a noastră în memoria Lui (virtual îi cuprinde şi pe cei ce nu cred în El). El prezintă în Sine Tatălui pe toţi cei ce cred în El, deci sunt alipiţi de El. Ei sunt văzuţi în El de Tatăl, dar îi are înscrişi şi în memoria Lui veşnică. Şi Tatăl îi vede înscrişi în memoria Lui. Totodată vede imprimat şi pe Hristos în ei, în starea Lui de jertfă şi de înviere.

În faţa lui Hristos îi vede pe toţi cei care cred în El, căci pe faţa Lui se reflectă gândul lui Hristos la fiecare, şi în faţa fiecărui credincios vede imprimat pe Hristos. Îl vede pe Hristos progresând în transformarea fiecărui credincios după chipul Lui până îl va aduce la starea Sa de înviere. În aceasta constă comuniunea progresivă a Tatălui cu toţi cei ce cred în Fiul Său. Astfel unindu-ne cu Sine, Hristos ne uneşte cu Tatăl. "A devenit departe, cu noi, pentru noi, pentru ca şi noi să ne facem împreună cu El şi în El aproape de Tatăl... Căci făcându-ne părtaşi la El prin Duhul, ne unim cu Dumnezeu şi Tatăl, prin El"[197].

Prin trupul înviat al lui Hristos iradiază neîmpiedicată puterea Celui ce a făcut acest trup nestricăcios, conducând

196. *Ibidem*, col. 172 B.
197. *Ibidem*, col. 517 A.

pe toţi cei ce se vor împărtăşi de El la înviere şi la nestricăciune, ba conducând întreaga creaţie la incoruptibilitate şi la transparenţă, adică la maxima transfigurare şi comunicabilitate între persoane prin Duhul şi la o totală personalizare a cosmosului, în Hristos şi în oameni; pentru că există o continuitate ontologică între materia trupului şi materia cosmosului. "Căci, după naşterea din trup, este frate acestora provenind din Adam, protopărintele în acest veac prezent; dar o dată ce, prin Înviere, trupul Său mort Şi l-a făcut duhovnicesc şi ni-l oferă nouă spre mâncare, sădeşte şi în noi prin el puterea vivificării spre învierea după moarte; prin aceasta ne-a devenit cauză a unei astfel de firi duhovniceşti în veacul viitor şi a unei stări nemuritoare şi incoruptibile a trupurilor noastre stricăcioase de acum... Căci pentru noi, pe care ne va învia în trupuri duhovniceşti, va restabili întru nestricăciune şi corpurile din jurul nostru, corespunzătoare celor ce locuiesc, umblă, vieţuiesc şi petrec întru ele, pentru că şi creaţia însăşi se va elibera de robia stricăciunii, spre slava libertăţii fiilor lui Dumnezeu, Care S-a făcut om şi frate şi părinte al nostru şi spune: Iată Eu şi copiii pe care Mi i-a dat Dumnezeu"[198].

Starea aceea va însemna o biruinţă a persoanelor şi a libertăţii lor asupra naturii care robeşte, o biruinţă a comuniunii lor, din comuniunea cu Persoana divină, sau supremă, devenită şi Persoana umană eliberată, prin suportarea morţii de bunăvoie, de stăpânirea morţii, care e suprema tiranie a naturii învârtoşate, supremul duşman al persoanei sau al comuniunii interpersonale. Tot ce ne e dat acum ca natură se va personaliza, va sluji eternei comuniuni personale. Slava împărătească a Persoanei supreme devenită şi Persoana umană, va deveni slavă a tuturor celor ce se vor deschide Persoanei supreme şi centrale.

198. Leonţiu de Bizanţ, *Adv. Nest.*, libr. V, P.G. 86, 1, col. 1744 D-1745 A.

Prin toate se va vedea Persoana supremă, prin toate se vor vedea persoanele între ele. Nu se va mai vedea o natură care face greu de sesizat persoana. Vom vedea "faţă către faţă" pe Dumnezeu, dar ne vom vedea "faţă către faţă" şi între noi, neacoperiţi nici de natura manifestată în trebuinţe materiale, în slăbiciuni trupeşti, în boli, supusă morţii, nici de natura devenită exclusivistă prin tot felul de pasiuni. În veacul de acum, împărtăşindu-ne de Hristos, vestim moartea Lui, care rămâne şi în forma ei trupească în existenţa noastră, pentru a ne ajuta să o umplem şi să o transformăm spre folos prin moartea noastră faţă de egoism. "Dar când va veni în slava Tatălui, nu vom mai oferi mărturisirea cuvenită despre patima Lui, ci Îl vom cunoaşte în chip curat ca Dumnezeu "faţă către faţă"... Căci atunci nu-L vom mai cunoaşte din cele ce sunt ale omului, ci Îl vom cunoaşte din cele ce sunt ale lui Dumnezeu adevărat, fiind trecută iconomia prin care a devenit şi trup. Căci vor înceta, cum se cuvine, raţiunile întrupării şi va intra o cunoştinţă mai mare şi ne va veni de la El o strălucire şi o vedere şi o înţelegere a mântuirii celei întru slavă"[199].

Trupul nu va înceta, dar el va fi transparent, încât vom vedea prin el nemijlocit pe Dumnezeu întru slavă, fiind totul înduhovnicit, toţi şi toate vor aparţine tuturor, dincolo de împărţirea în subiectiv şi obiectiv, dincolo de lanţurile naturii, de lupta pasionată pentru a stăpâni natura şi pe ceilalţi văzuţi ca obiecte exterioare, de lupta fiecăruia pentru a se apăra de ceilalţi. Singură Învierea ne deschide perspectiva scăpării de fatalitatea naturii care duce la moarte, deschide un plan demn de noi şi de năzuinţele noastre; iar odată cu aceasta, perspectiva unei tot mai adânci sensibilităţi şi delicateţi. Numai Învierea ne va scăpa de lupta greşită pentru a ne asigura o existenţă efemeră, cu preţul pro-

199. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 429.

fitării de alţii, cu preţul unor imaginare experienţe de împlinire prin plăceri, prin orgolioase şi găunoase realizări.

Numai perspectiva Învierii ne dă puterea să ducem adevărata luptă cerută de ea: lupta împotriva pasiunilor, lupta pentru sensibilizare, pentru transparenţă, pentru comuniune, pentru asemănarea cu Hristos, puterea Celui care a înviat susţinându-ne pe această cale.

Înălţarea la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui

După Epistola către Evrei, Iisus Hristos Se înfăţişează cu jertfa Sa în faţa Tatălui şi apoi Se aşază de-a dreapta Lui, dar jertfa Lui are o veşnică putere să curăţească pe cei ce cred (Evr. 1, 3; 9, 17-24; 10, 12). Apocalipsa exprimă acest paradox al valabilităţii permanente a jertfei Sale şi al măririi Sale, prin chipul mielului junghiat care împărăţeşte (Apoc. 5, 12).

Dintr-un punct de vedere, Hristos a intrat cu sângele Său la Tatăl prin moartea Sa şi jertfa aceasta şi-a arătat începutul puterii ei prin Înviere. Tatăl o primeşte cu mirosul ei de bună mireasmă de când se aduce, şi în esenţa ei spirituală se permanentizează din momentul primirii ei, arătată în învierea lui Hristos, în care se arată şi puterea mântuitoare de care S-a umplut Hristos, din acel moment aflat în comuniune deplină cu Tatăl ca om. Dar pentru noi, oamenii, şi pentru iconomia mântuirii Fiul rămâne după Înviere cu trupul Său, încă nu total pnevmatizat, deci într-un plan mai aproape de noi, din care ni se putea face vizibil când voia. O cerea aceasta trebuinţa ca ucenicii să se convingă despre învierea Lui şi să primească trimiterea la propovăduire în vederea întemeierii Bisericii.

Diferiţi teologi catolici şi protestanţi opinează că Învierea şi Înălţarea coincid, căci apariţiile pot fi ale lui Hristos cel înălţat după Înviere. Numai Luca a pus, după aceşti teologi, o distanţă între Înviere şi Înălţare[200]. Dar e de intre-

200. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 242-243.

bat: de ce apariţiile încetează după un număr de 40 de zile? De ce nu continuă cel puţin cât trăiesc Apostolii? Nu vedem alt răspuns decât în faptul că, în timpul apariţiilor, Hristos era cu trupul într-un mod mai puţin pnevmatizat. Unii socotesc că nu trebuie vorbit deloc despre o înălţare la cer, cum nu trebuie vorbit nici de o coborâre la iad, pentru a se lua putinţa de a se învinui creştinismul de viziunea mitologică a unei lumi în trei etape, cum face Bultmann[201]. Dar lumea aceasta, iadul şi cerul nu sunt trei etaje spaţiale, ci trei moduri diferite de existenţă.

Socotim că motivul mai profund pentru care amintiţii teologi identifică Învierea cu Înălţarea este că pentru ei Hristos ne mântuieşte deplin prin satisfacţia adusă lui Dumnezeu, sau prin ispăşirea suportată de la Dumnezeu prin moartea pe cruce, iar dovada că Dumnezeu S-a declarat împăcat prin aceasta se arată în unicul act al învierii lui Hristos, nu într-o serie de acte săvârşite de Hristos, prin care lucrează în moduri şi de la niveluri deosebite direct la sfinţirea şi îndumnezeirea noastră.

Potrivit Noului Testament, Hristos ridică umanitatea Sa la deplinătatea puterii prin care lucrează asupra noastră, prin cele patru momente succesive: coborârea la iad, Învierea cu trupul, Înălţarea la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui. Înălţarea la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui reprezintă deplina pnevmatizare şi îndumnezeire a trupului Său omenesc, deplina umplere a lui de infinitatea dumnezeiască, deplina ridicare a lui la starea de mediu transparent neîmpiedicat al iubirii infinite a lui Dumnezeu în lucrarea ei îndreptată spre noi. Fără îndoială aceasta nu înseamnă şi topirea trupului lui Hristos în infinitatea dumnezeiască.

Răstimpul dintre Înviere şi Înălţare a avut, pe lângă rosturile amintite, şi pe acela de a asigura pe ucenici prin acte sensibile (Hristos mănâncă cu ei) că a înviat, şi prin cu-

201. Joseph Ratzinger, "Himmelfahrt Christi", în: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 3, 1972, p. 290-292.

vinte, că va fi cu ei până la sfârşitul timpului, deci despre comuniunea Lui cu ei şi cu Biserica Sa.

Înălţarea nu scoate pe Iisus din comuniunea cu cei ce vor crede în El, ci duce, dimpotrivă, această comuniune la deplinătatea unei interiorităţi reciproce cu aceştia, datorită pnevmatizării culminante la care ajunge trupul Lui prin Înălţare[202].

Încă din faza dintre Înviere şi Înălţare trupul lui Iisus intra şi ieşea prin uşile încuiate şi "Se afla împreună cu ucenicii Săi totdeauna" nu venind, ci "mai degrabă arătându-Se când voia"[203]. Prin Înălţare Îşi trece trupul în planul unei pnevmatizări aşa de desăvârşite - fără să înceteze de a-l avea - încât nu Se mai arată vizibil, ci Se sălăşluieşte invizibil în cei ce cred în El. Faptul că înainte de Înălţare este cu ucenicii Săi oriunde, iar după Înălţare Se sălăşluieşte în oricare din cei ce cred în El, cu infinitatea dumnezeiască, aşezată intim în El, nu înseamnă o ubicuitate spaţială a trupului Său. *Starea de pnevmatizare este altceva decât ubicuitatea spaţială.* Este o prezenţă de adâncime şi de înălţime spirituală, care se poate face sensibilă în diferite grade de intensitate, după gradul puterii de sesizare spirituală

202. Această pnevmatizare Îl face pe Hristos şi după omenitate "Duh", cum zice Odo Casel, deşi el atribuie acest efect numai morţii şi învierii lui Hristos. Desigur, această stare de Duh nu înseamnă o lepădare a trupului. "Domnul a devenit prin patimă Duh; de aceea trebuie să trăim şi noi împreună cu El patima în chip mistic ... Hristos este Duh prin unirea ipostatică cu Logosul divin, Care e Duh; dar această unire îşi produce efectul deplin (wirkt sich aus) într-o ridicare şi a naturii, care prin Înviere s-a îndeplinit şi s-a vădit deplin. Căci Domnul a venit mai întâi în umilinţa trupului păcatului. Pe acesta trebuia să-l ţintuiască pe cruce, ca în el să omoare păcatul şi, cu acesta, moartea. În acelaşi moment, însă, în care păcatul a fost nimicit pe cruce, robul Iisus, Fiul omului cel umilit, a apărut în măreţia Domnului şi a Fiului Omului. Întregul Dumnezeu-Om e acum Duh" (*Das christliche Kultmysterium*, ed. 2, Regensburg, 1935, p.34, 37 ş.u.).

203. Sfântul Grigorie Palama, *Cuv. 22, la Înălţarea Domnului*, P.G. 151, col. 296 C.

sau de credință al celui ce I se deschide Lui și prin aceasta Îl "vede" și Îl simte în sine.

Această prezență este simțită de cei ce cred ca o prezență personală a Lui dincolo de orice mijlocire corporală vizibilă. Mai mult chiar, cei ce simt prezența lui Hristos nu o simt numai în ei înșiși, ci și în alții și uneori și în jurul lor, sau pretutindeni, dar nu ca un trup uriaș, extins spațial, ci ca trupul personal dar invizibil al lui Hristos, așa cum l-a avut în viața Sa pământească, în proporțiile umane obișnuite, dar totuși deplin transparent. Alții, care n-au progresat la acest grad de simțire a prezenței personale a lui Iisus, simt efectele prezenței Lui; simt această prezență ca o putere care-i îndeamnă și le ajută la gânduri și fapte curate, bune, ca producând în ei o stare de pace, de bucurie, o simțire a legăturii lor cu infinitatea iubirii personale a Lui ce iradiază de dincolo de ei. Această stare de pnevmatizare culminantă a trupului lui Iisus nu constă numai în putința de a se sălășlui și de a se face simțit ca trup purtat de Persoana lui Hristos, plin de putere ajutătoare spre bine în toți cei ce cred, ci și în suprema intimitate cu Tatăl. Iisus Se află acum și cu trupul unde Se află cu dumnezeirea, pe tronul dumnezeiesc, pe treapta supremei autorități, pentru faptul că e plin și în trup în mod desăvârșit de infinitatea vieții și iubirii dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu nu mai trăiește o chenoză, o golire de slavă în umanitatea Sa, ci și umanitatea Sa e plină de slava dumnezeiască. Dumnezeirea a copleșit cu totul trupul Său, mai bine zis transpare și iradiază neîmpiedicat prin el, fără să-l desființeze. Dumnezeu este om, omul este Dumnezeu, fără să înceteze de a fi și om și Dumnezeu; omul este Dumnezeu fără să înceteze să fie om, Dumnezeu este om fără să înceteze să fie Dumnezeu. În Hristos omul este Dumnezeu care susține universul și-l conduce spre îndumnezeirea în care Se află El. "Domnul S-a suit la cer și, folosindu-Se de un nor ca de un car de lumină, S-a urcat în slavă și a intrat în Sfânta

Sfintelor cea nefăcută de mână şi S-a aşezat de-a dreapta măririi, în ceruri, făcând frământătura noastră împreună-şezătoare şi împreună-Dumnezeu (ὁμόθρονον καὶ ὁμόθεον)"[204]. Şederea "de-a dreapta Tatălui" a Fiului cel întrupat arată că Tatăl Îi dă Acestuia chiar primul loc în conducerea lumii spre îndumnezeire, în lucrarea de aducere a ei la unirea cu Dumnezeu, la umplerea ei de infinitatea dumnezeiască, într-o relaţie de iubire netrecătoare cu Dumnezeu. Expresia "la dreapta măririi" sau "la dreapta lui Dumnezeu" din Epistola către Evrei (1, 3; 10, 12) este explicată în sensul amintit de Sfântul Apostol Pavel în 1 Cor. 15, 25-27: "Căci El trebuie să împărăţească până ce va pune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale, iar vrăjmaşul cel din urmă va fi moartea. Căci toate le-a supus sub picioarele Lui. Dar când zice Scriptura că toate I-au fost supuse Lui, învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate". Ţinta ultimă a lucrării lui Hristos este să învingă moartea universală, adică să ridice creaţia din starea de slăbiciune extremă pe care o produce despărţirea ei de Izvorul vieţii, Care este Dumnezeu, înseamnă întărirea spiritului nostru din Duhul dumnezeiesc ce iradiază din El, în aşa măsură încât să învingă supremaţia automatismului unei naturi învârtoşate care duce la moarte. Iar aceasta se face prin ridicarea oamenilor în comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu cel personal, şi infinit în puterea Lui spirituală.

Dumnezeu vrea ca lumea să fie adusă la Sine printr-un om, prin trupul omenesc devenit mediu deplin transparent al infinitei Sale puteri de viaţă şi de iubire; vrea s-o aducă prin Fiul Său preaiubit, pe Care în acest scop L-a făcut om, pentru ca, prin El, iubirea Sa infinită faţă de El să o reverse spre toţi oamenii şi spre lumea cu care sunt solidari prin creaţie. Prin aceasta atrage la Sine pe cei care văd în cinstea supremă acordată lui Hristos ca om, spre ce cinste

204. Sfântul Grigorie Palama, *Cuv. 21, la Înălţare*, P.G. 151, col. 280 D.

sunt chemați și ei să urce. Iar omul Hristos nu Se folosește în lucrarea de conducere a noastră spre îndumnezeire decât de metodele Sale, metode de întărire a spiritului împotriva a ceea ce e opus libertății lui: biruirea patimilor din oameni și a morții din ei, prin întărirea lor înșiși și prin conlucrarea lor, după chipul în care le-a biruit în Sine. Deci El continuă să-Și exercite lucrarea Sa împărătească, îmbinată cu cea de Arhiereu și de jertfă, să-Și exercite puterea Sa ca un Miel înjunghiat. Sunt metode de convingere, nu de silă; metode de câștigare a oamenilor prin iubirea Sa din care nu lipsește împreuna-pătimire a Sa cu ei. Prin aceasta El Se adresează libertății lor și vrea să întărească libertatea lor în efortul de a lucra prin ei înșiși la învingerea robiei lor. El îi ajută să învingă răutatea dintre ei prin răbdare, prin blândețe, prin delicatețe, pe care li le comunică din El Însuși.

Aci este sensul rămânerii Sale într-o stare de jertfă permanentă și al comunicării acestei stări și nouă, prin împărtășirea de trupul Său jertfit și de sângele Său vărsat. El conduce ca un om, dar ca un om umplut de puterea și slava dumnezeiască infinită, care nu sunt însă o putere și o slavă ce se exercită în silirea oamenilor, într-o trufie față de ei, ci într-o iubire și o blândețe care vrea să le dovedească neîncetat că-i consideră frații Săi întru umanitate și vrea să-i ridice la aceeași putere și slavă a libertății și a iubirii la care Se află El. Ridicat la slava și la autoritatea de Dumnezeu, Omul-Hristos rămâne totuși om și încă cel mai adevărat și omul-model la care trebuie să ajungem cei ce credem în El. Crezând în împreuna-Lui-pătimire cu noi, care este în același timp puterea Lui ce pătrunde ființa noastră și o înalță, credincioșii Îi cer în același timp neîncetat "mila" Lui, acordându-I și toată slava: "Doamne miluiește". În această expresie este și recunoașterea Lui ca Stăpân al nostru, dar și recunoașterea că acest Stăpân e nesfârșit de milos și de iubitor și deci de apropiat de noi.

Când metoda aceasta îşi va fi încheiat opera, atunci şi Iisus ca om Îşi va fi încetat slujirea împărătească, trecând toate sub împărăţia Tatălui (1 Cor. 15, 28), sau Îşi va fi încetat această putere împărătească ca demnitate exclusivă a Lui, întrucât şi toţi cei ce credem vom fi ajuns împreună-împăraţi cu El, împreună-împăraţi peste patimile înrobitoare, deci la o slavă a libertăţii desăvârşite în relaţia iubitoare cu Hristos.

Dar dacă în pnevmatizarea culminantă a trupului Domnului e implicată nu numai starea de desăvârşită îndumnezeire şi intimitate deplină a Fiului ca om cu Tatăl, ci şi capacitatea Lui de a Se sălăşlui în noi cu toată puterea iubitoare şi cu toată viaţa infinită a dumnezeirii, şederea de-a dreapta Tatălui se conciliază cu sălăşluirea Lui în noi. Ea e o sălăşluire comună a lui Hristos şi a Tatălui în noi. El a devenit un mediu deplin transparent al dumnezeirii Lui şi al Tatălui pentru noi, pentru că a devenit, şi ca om, deplin transparent şi deschis Tatălui.

Sălăşluirea deplină are loc numai în inimile celor ce iubesc pe Dumnezeu, după ce s-au curăţat de egoismul pasiunilor, prin împlinirea poruncilor Lui, deci s-au deschis şi s-au făcut transparenţi Duhului Sfânt din Hristos şi orizontului pnevmatic infinit în care Se află Hristos. Numai în felul acesta ei devin "cer" al lui Dumnezeu, sau depăşesc despărţirea între subiectul uman îngroşat şi devenit aproape obiect şi cel divin şi ridică toată existenţa în această stare de unitate în Duh. "Dacă Mă iubeşte cineva, păzi-va Cuvântul Meu şi Tatăl Meu Îl va iubi pe el şi vom veni la el şi Ne vom face locaş" (In 14, 23). De sălăşluirea aceasta şi de condiţionarea ei prin iubirea noastră, depinde atât de exclusiv înălţarea noastră, că fără ele putem participa la Învierea Domnului, dar nu şi la Înălţarea Lui, nu şi la unirea cu El pentru veci[205]. Cei ce nu vor avea parte de Înălţare, nu-L vor avea în ei, ci numai vor şti de El.

205. Idem, *Cuv. 22; Ibidem*, col. 296 C.

Astfel, Înălţarea lui Hristos cu trupul la cer şi şederea Lui de-a dreapta Tatălui înseamnă ridicarea Lui ca om la treapta de supremă eficacitate asupra celor ce cred. În aceasta stă puterea şi slava supremă la care S-a urcat Hristos prin Înălţarea la cer.

"Trupul domnesc", ridicat nu numai la cer, ci "la cerul cerului", "mai presus de toată autoritatea şi stăpânirea şi de tot numele şi demnitatea", care e numit de Isaia "muntele lui Dumnezeu şi casa lui Dumnezeu aşezată pe vârful tuturor munţilor"[206], sălăşluieşte în acelaşi timp în intimitatea cea mai profundă a celor ce cred şi se face vădit în intimitatea celor ce s-au curăţit de patimi, ca "loc" prin care şi din care izvorăşte toată puterea de sfinţire şi de îndumnezeire a noastră. Această paradoxală coincidenţă între tronul dumnezeiesc şi intimitatea noastră se datoreşte faptului că însuşi trupul omenesc al Domnului şade pe tronul dumnezeiesc.

Occidentul creştin s-a depărtat de această înţelegere a Înălţării Domnului cu trupul la suprema putere şi slavă, ca la suprema eficacitate a Lui, prin sălăşluirea Lui concomitentă în noi. Pentru el Hristos a devenit, prin Înălţare, un Stăpân, un Domn exterior, care iartă în baza puterii de a ierta obţinută prin jertfa Lui, asigurându-ne o fericire în viaţa viitoare. Catolicismul a putut astfel să-I dea lui Hristos în Biserică un locţiitor, iar protestantismul a lăsat pe fiecare ins cu "libertatea" lui în afară de lucrarea lui Hristos în oameni, care e o falsă libertate, odată ce e o libertate neeliberată de trufie şi de patimi. Numai o libertate în Hristos şi după chipul libertăţii lui Hristos, ca eliberare de patimi şi de trufie, însemnând unirea cu Acelaşi Hristos şi având chipul lui Hristos imprimat în toţi cei ce cred în El, se conciliază cu unitatea tuturor în credinţă şi în înţelegere, aflân-

206. Idem, *Cuv. 21*, col. 276.

du-se toți în ambianța aceleiași iubiri a lui Dumnezeu, care hrănește și iubirea lor față de El și pe cea între ei. Pentru creștinismul de la început, așa cum a fost menținut în Ortodoxie, Înălțarea trupului Domnului la cer e înălțarea noastră însăși, înălțarea din patimile noastre, în unitatea cu El, înălțarea începută pentru noi prin înălțarea Domnului, dar având să se continue până la desăvârșirea ei. "De aceea ne bucurăm, prăznuind Învierea și Înălțarea și așezarea (în locul suprem) a firii noastre și începutul învierii și al înălțării tuturor celor ce cred". Căci "de Învierea și de Înălțarea Mântuitorului nostru ne împărtășim și ne vom împărtăși toți"[207]. Fără îndoială, intimitatea noastră, sau a Bisericii, în care Se află sălășluit Hristos după Înălțare, nu este ea însăși "tronul" unde Se află Tatăl cu Fiul. Tatăl cu Fiul sunt totdeauna deasupra intimității noastre, pentru ca să poată veni în ea de acolo. Tatăl cu Fiul "vin" prin Duhul Sfânt în intimitatea noastră, sau vin într-o măsură tot mai mare, sau pot să nu vină; nu inima noastră este ultimul loc de unde izvorăște prezența Tatălui și a Fiului. Tronul dumnezeiesc e suprema treaptă a existenței, treapta de supremă transcendență, sau izvorul și fundamentul ultim și nesfârșit unde toate își au începutul și cauza. Dar acolo e și starea de supremă pnevmatizare a trupului Fiului, care coincide cu comuniunea deplină a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh.

Pe de altă parte "venirea" lui Hristos și a Tatălui de pe tronul Lor în intimitatea noastră, nu-i o mutare a Lor de la un loc la altul, ci numai pătrunderea Lor, sau a supremului fundament și izvor al existenței, în noi, sau punerea noastră în legătură nemijlocită cu acest fundament viu sau izvor fără sfârșit al existenței, fără ca acest fundament viu și nesfârșit al existenței să înceteze de a rămâne deosebit de noi.

207. *Ibidem*, col. 277 D.

Creştinismul răsăritean, punând atâta accent pe prezenţa lui Hristos şi a Tatălui în fiinţa intimă a credincioşilor prin Duhul Sfânt, afirmă o eficienţă nemăsurată a Lor, sau a Sfintei Treimi, în credincioşi încă din viaţa aceasta, dacă aceştia se străduiesc pentru curăţirea lor de păcatele şi de patimile care îi închid în ei înşişi. Prin aceasta credincioşii sunt ţinuţi în unitate şi conduşi pe calea sfinţeniei, după asemănarea sfinţeniei trupului lui Hristos, a cărui stare de pnevmatizare culminantă e o stare de iradiere a Duhului Sfânt, aflat în deplinătatea Lui în acest trup desăvârşit transparent.

Rezultatul acestei lucrări a lui Hristos în inimi, prin Duhul Sfânt, este Biserica; sau ea rodeşte ca Biserică. Nu se poate despărţi între ea şi Biserică.

PARTEA A PATRA

OPERA DE MÂNTUIRE A LUI HRISTOS ÎN DESFĂŞURARE

I

Biserica, trupul tainic al Domnului în Duhul Sfânt

A
Pogorârea Duhului Sfânt şi începutul Bisericii

Prin Întruparea, viaţa de ascultare, Răstignirea, Învierea şi Înălţarea Fiului lui Dumnezeu ca om, s-a pus, în pârga firii noastre asumate de El, temelia mântuirii noastre. Dar mântuirea noastră propriu-zis se înfăptuieşte de-abia prin sălăşluirea în noi a lui Hristos cu trupul purtat de El, înviat şi înălţat şi deplin pnevmatizat, sau umplut de Duhul Sfânt şi devenit prin aceasta desăvârşit transparent. Sălăşluirea aceasta produce Biserica. Biserica este astfel finalizarea acţiunii mântuitoare, începută prin Întrupare. Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea şi Înălţarea sunt primele patru acte. În acest act, toţi cei ce cred primesc pe Cuvântul ca Ipostas fundamental, prin trupul Său extins în noi. Prin aceasta se sădeşte şi în ei sfinţirea şi începutul învierii, aflate în trupul lui Hristos, sfinţire şi început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos.

După teoria creştinismului apusean, după care mântuirea constă în rezolvarea juridică exterioară a diferendului dintre Dumnezeu şi oameni, Biserica nu mai are un rol absolut necesar. În mod consecvent, protestanţii au slăbit caracterul văzut al Bisericii. Catolicismul, nerupând în mod tranşant cu viaţa creştină dinainte de scolastică, a păstrat Biserica, dar i-a dat mai mult un caracter instituţional decât sfinţitor şi îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituţii lumeşti.

Dar Hristos ne mântuieşte întrucât Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat puterea mântuitoare şi îndumnezeitoare a noastră.

Coborârea Sfântului Duh e cea care dă existenţă reală Bisericii, punând începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte fiinţe umane şi, cu aceasta, începutul Bisericii.

Pogorârea Sfântului Duh este astfel actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte fiinţe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere şi Înălţare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia fiinţă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viaţă dumnezeiască în noi. Această viaţă dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioşi, e Biserica. Această viaţă iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pnevmatizare prin înălţarea şi aşezarea Lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni.

Biserica, aflată virtual în trupul lui Hristos, ia astfel fiinţă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte fiinţe umane, fapt care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioşi în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos[1]. Fără Biserică opera de mântuire a lui Hristos nu s-ar putea realiza.

1. I. Karmiris şovăie în privinţa actului prin care se întemeiază Biserica: aci declară, în spiritul teologiei catolice, că Biserica a fost întemeiată juridic pe Cruce (după teologia catolică pe Cruce s-a făcut totul pentru satisfacerea onoarei divine şi deci pentru realizarea împăcării între Dumnezeu şi oameni), aci declară, în spiritul Sfinţilor Părinţi, că întemeierea Bisericii nu trebuie plasată într-un singur act, ci în Întrupare, în dispoziţiile organizatorice, în Cina cea de taină, în Răstignire, Înviere

Se obişnuieşte să se vorbească de trimiterea Duhului Sfânt ca de un act prin care Duhul Sfânt ia locul lucrării lui Hristos. În acest fel de a vorbi, Biserica e considerată ca opera Duhului Sfânt, Care a preluat lucrarea lui Hristos. De fapt, Duhul Sfânt trebuie socotit totdeauna ca Duhul lui Hristos, deci nu trebuie văzut în nici un fel despărţit de Hristos. E falsă imaginea unui Hristos în cer şi a Duhului Sfânt în Biserică, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice. Aceasta duce sau la raţionalism sau la sentimentalism, sau la amândouă ca atitudini paralele, ducând fie la instituirea unui locţiitor al lui Hristos, ca în catolicism, fie la afirmarea unui individualism, inspirat de capriciile sentimentale, considerate ca impulsuri ale Duhului Sfânt şi neţinute în frâu de prezenţa unui Hristos care ne înfăţişează o umanitate de model bine conturată şi ne oferă prin Duhul Sfânt puterea de a ne dezvolta după chipul ei.

Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi Însuşi Hristos, dar aceasta întrucât trupul Lui s-a pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat şi copleşit cu totul trupul lui Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "Precum Hris-

şi Înălţare (Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Atena, 1973, p. 98, nota 3 şi toată expunerea de la pag.74-102). Iar importanţa pogorârii Sfântului Duh o vede când în vivificarea (ζωοποίησις) Bisericii existente de mai înainte, în mod imobil, când în întemeierea de fapt a Bisericii, zicând: "Prin pogorârea şi lucrarea Sfântului Duh s-a produs şi întemeierea Bisericii" (*op. cit.*, p.96). În prima părere urmează exemplul teologului catolic Meschler, care vede rolul Sfântului Duh în punerea în mişcare a organismului Bisericii, constituit de mai înainte (*Die Gabe des heiligen Pfingstfestes*, Freiburg, 1930, p.103, la Karmiris, *op. cit.*, p.99).

Dar ce poate fi o Biserică nemişcată, sau lipsită de viaţă? Afirmaţia lui Karmiris implică ideea justă despre rolul de-viaţă-făcător al Sfântului Duh, dar aceasta trebuie îmbinată cu ideea că prin pogorârea Sfântului Duh însăşi Biserica ia fiinţă reală, completându-se tot ce s-a făcut mai înainte pentru punerea fundamentului ei de către Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur zice: "Căci trebuia să se junghie Mielul şi să dispară păcatul şi să se producă mormântul şi Învierea, ca apoi să vină Duhul" (Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, Hom. 1, 4, P.G. 50, 658-659).

tos a spus despre Sine: "Iată, Eu cu voi sunt până la sfârşitul zilelor", şi de aceea putem serba Epifania (Crăciunul) pururea, aşa şi despre Duhul a spus: "Va fi cu voi în veac" şi de aceea putem serba şi Cincizecimea pururea"[2]. Ba putem prăznui chiar în fiecare zi atât Învierea cât şi Cincizecimea, pentru că în fiecare zi e atât Duhul Sfânt cât şi Domnul înviat cu noi. "Fiindcă deci putem vesti pururea moartea Domnului, putem prăznui pururea Paştele... Dar să vedem care e motivul prăznuirii de azi şi pentru ce o facem? Fiindcă Duhul a venit la noi şi precum Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu este cu oamenii credincioşi, aşa şi Duhul lui Dumnezeu"[3].

Prezenţa Duhului în noi este atât de legată de a Fiului şi a Tatălui, că "dacă n-ar fi Duhul, n-am putea numi pe Iisus Domn". Dar fără Duhul "n-am putea chema nici pe Dumnezeu, Tată", deci n-am putea rosti rugăciunea *Tatăl nostru*[4].

Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezenţa şi lucrarea Duhului şi a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Dar aceasta înseamnă că Însuşi Fiul Îşi imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ şi eficient în noi şi, împreună cu aceasta, sentimentul Său filial faţă de Tatăl, primindu-ne în aceeaşi intimitate cu Tatăl şi aşezându-ne în aceeaşi relaţie intimă cu infinitatea iubirii Tatălui, în care a intrat El ca om. Dar Fiul, făcînd aceasta în noi prin Duhul, nu poate rămâne pasiv, sau absent în această lucrare a Duhului asupra noastră. Sfântul Chiril din Alexandria spune: "Deci, fiindcă Fiul Se sălăşluieşte în noi prin Duhul Său, spunem că suntem chemaţi la filiaţia duhovnicească"[5]. Cu alte cuvinte, dacă n-am deveni duhov-

2. *In Sanctam Pentecostem*, Hom. II, P.G. 50, col. 454.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, col.458.
5. *De Sancta Trinitate*, III, P.G. 75, col. 853 D.

nicești, n-am putea deveni nici fii ai Tatălui; dar nici viceversa. Tot Sfântul Chiril mai spune: "Hristos ne-a trimis nouă din cer pe Mângâietorul, prin Care și în Care este cu noi și petrece în noi"[6]. Sau, dacă Fiul săvârșește lucrurile mari în Duhul, "S-a făcut strălucitor în Duhul și slava de a putea face toate o are în Duhul"[7]. Cu alte cuvinte, Duhul lucrează din Hristos în noi întrucât trupul lui Hristos a devenit strălucitor prin transparența Lui, prin faptul că iradiază din El lumina puterii și iubirii nesfârșite a lui Dumnezeu; sau Duhul ni-L face pe Hristos mai evident ca Dumnezeu, ca Domn, având această evidență nu întrucât Îl sesizăm pe Hristos fără trupul Lui, ci prin însuși trupul Lui devenit deplin transparent.

Sfântul Grigorie Palama exprimă acestea declarând că Fiul trebuie să Se înalțe ca om la Tatăl, pentru ca să trimită pe Duhul chiar de la sânul Tatălui de unde purcede, afirmație întemeiată pe cuvântul din Evanghelia lui Ioan: "Când va veni Mângâietorul, pe Care-L voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (In 15, 26)[8]. Declarația Sfântului Grigorie Palama trebuie înțeleasă în sensul că numai când Hristos, înălțându-Se la Tatăl ca om, Se umple în trupul Său de Duhul Sfânt, ca și Tatăl, sau ca și El Însuși ca Dumnezeu, din trupul Său desăvârșit pnevmatizat poate iradia plinătatea Duhului, întrucât trupul Lui însuși nu mai poate apărea în mod vizibil, dar pătrunde prin Duhul în inimile celor ce cred în El. Același lucru îl spune și Sfântul Ioan Gură de Aur: "Căci firea noastră s-a urcat înainte cu zece zile pe tronul împărătesc și Duhul Sfânt a coborât azi la firea noastră. A urcat Domnul pârga noastră și a coborât Duhul Sfânt... Voind să arate că a împăcat pe Tatăl cu firea noastră, I-a trimis îndată darurile împăcării. Noi am trimis credința (în

6. *Ibidem*, VII, col.1093.
7. *Ibidem*, col.1116.
8. *Cuv. 24 la Cincizecime*, P.G. 151, col. 308 C.

Persoana lui Hristos ca om, *n.n.*), şi am primit darurile, I-am trimis ascultarea şi am primit dreptatea"[9].

Adică am intrat prin Fiul ca om în intimitatea iubirii infinite a lui Dumnezeu şi această infinitate a iubirii dumnezeieşti iradiază asupra noastră şi în noi prin Persoana Duhului, dar fără ca Fiul şi simţirea Lui filială faţă de Tatăl să rămână departe de noi. Darurile trimise nu sunt exterioare trupului Domnului, ci vin din plinătatea la care S-a ridicat prin moarte şi Înviere. Duhul ne vine ca purtător al infinităţii iubirii Tatălui faţă de Fiul Său, căci această infinitate ne îmbrăţişează prin Fiul şi pe noi şi ni se comunică şi nouă prin transparenţa Fiului. În transparenţa Fiului se arată nu numai nouă dumnezeirea Tatălui şi iubirea Lui, ci se arată şi Tatălui persoanele omeneşti care cred în Hristos şi se deschid Tatălui, în El.

Fără îndoială, Duhul Sfânt care face prezenţa lui Hristos în noi mai eficientă prin lucrarea Lui mai simţită iese pe primul plan pentru simţirea noastră, dar iese pe primul plan ca să ne facă mai simţită prezenţa lui Hristos. Când lumina soarelui, străbătând prin nori, iese pe primul plan, nu iese numai pentru sine, ci ca să ne facă mai clare lucrurile văzute. Pe lângă aceea, la baza lucrării Duhului mai simţite de noi stă mai departe Hristos. Duhul vine în noi prin transparenţa trupului lui Hristos. Prin această transparenţă a intrat în comunicare cu noi infinitatea activă a iubirii lui Hristos. "El dintr-al Meu va lua" (In. 16, 14), a spus Hristos; va lua nu dintr-un Hristos rămas departe şi pasiv, nu dintr-un depozit impersonal adunat de Hristos, ci din Hristos care continuă să fie activ, împreună activ cu Duhul Sfânt, aducându-ne puterile dumnezeieşti prin trupul transparent al lui Hristos, întrucât aceste puteri nu mai sunt împiedicate să ni se comunice, printr-un trup nedeplin transparent, ca cel dinainte de Înviere.

9. *In Sanctam Pentecostem*, Hom. I, P.G. 50, col. 456.

Duhul Sfânt iese pe primul plan al lucrării pentru sensibilizarea noastră şi întrucât în trupul lui Hristos deplin pnevmatizat Duhul Sfânt Se află ca persoană plină de iniţiativă iubitoare, aşa cum Se află în Hristos ca Dumnezeu din veşnicie. Dar prin această iniţiativă a Sa ca persoană ne face mai evident şi pe Hristos ca persoană, deci plin de iniţiativă şi de putere. Astfel, Duhul ce ni Se comunică din Hristos ca persoană face în acelaşi timp deplin evident pe Hristos ca persoană, şi ne face comunicabilă cu mult mai accentuat puterea lui Hristos Însuşi. Acum Duhul Sfânt ne pătrunde cu prezenţa Lui integrală, datorită faptului că trupul omenesc al Domnului, inel din umanitatea noastră, s-a făcut deplin transparent pentru infinitatea dumnezeiască îndreptată spre noi.

Tocmai prin aceasta ni Se poate revela acum şi Duhul ca ipostas, deci într-un mod deosebit de accentuat şi de sensibil în înţelesul spiritual al cuvântului, aşa cum I se potriveşte Lui; într-un mod cum nu Se putea arăta înainte de Hristos şi nici chiar înainte de moartea, învierea şi înălţarea lui Hristos cu trupul. Căci Duhul nu poate penetra deplin decât printr-un trup şi acela devenit deplin pnevmatizat sau transparent. Dar aceasta înseamnă că Hristos Însuşi Îl arată acum pe Duhul ca ipostas, cum înainte de Înviere Duhul din planul mai adânc conlucra cu Hristos ca să-L arate pe Fiul mai clar ca ipostas divin prin Întrupare şi prin faptele săvârşite de El, inclusiv prin suportarea morţii şi mai ales prin Înviere. Se poate spune că, pe măsură ce Hristos Îşi făcea tot mai clar Ipostasul Său, Se făcea tot mai clar şi Duhul ca ipostas.

Lucrul acesta îl spune tot Sfântul Grigorie Palama: "Faptele minunate săvârşite prin trupul Domnului, care-L arătau pe Hristos ca fiind Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, într-un ipostas propriu, unit cu noi în zilele de pe urmă, au luat sfârşit. Încep acum să se săvârşească cele care-L arată pe Duhul Sfânt într-un ipostas propriu, ca să cunoaştem şi să

aprofundăm prin meditație marea și vrednica de închinare taină a Sfintei Treimi. Căci lucra și mai înainte Sfântul Duh. Pentru că El grăia prin prooroci și vestea de mai înainte cele viitoare. A lucrat și prin ucenici pe urmă, alungând demoni și vindecând boli. Dar S-a arătat și acum în ipostasul propriu tuturor prin limbi de foc. Și așezându-Se ca un Stăpân peste ucenicii lui Hristos și oarecum intronizat în ei, i-a făcut organele puterii Sale proprii"[10].

Sfântul Chiril din Alexandria zice și el: "Noi nu posedăm numai harul, ci pe Duhul Însuși, Care rămâne în noi"[11].

Paul Evdokimov zice: "În timpul lucrării pământești a lui Hristos relația între oameni și Duhul Sfânt nu se efectua decât prin și în Hristos. Dimpotrivă, după Cincizecime, relația cu Hristos nu se efectuează decât prin și în Duhul Sfânt"[12]. Dar tot el zice iarăși: "Alături de domnia lui Hristos se instaurează domnia Duhului"[13].

Duhul Sfânt vine ca ipostas, pentru că în plenitudinea de ipostas S-a așezat în trupul înălțat al Domnului. Duhul ca ipostas S-a putut arăta nouă numai în trupul lui Hristos devenit deplin transparent pentru adâncimile infinite și deplin intensive ale lui Dumnezeu în lucrarea lor față de noi. Numai în calitate de ipostas El face simțită cu toată puterea prezența lucrării Sale dumnezeiești. Transparența nedeplină a Duhului în trupul lui Hristos înainte de Înviere se datora faptului că trupul lui Hristos se afla și el nedeplin transparent în condițiile existenței Lui terestre. Transparența deplină a Duhului prin trupul Domnului după Înălțare, și cu aceasta simțirea intensității prezenței Lui ipostatice, se datorește deplinei pnevmatizări a trupului Domnului, care face și pe Hristos mai simțit ca ipostas, mai simțit în intensitatea lucrării Lui. De aceea transparența deplină a Duhului e în

10. *Cuv. 24 la Cincizecime*, P.G. 151, col. 312 C.
11. P.G. 78, col. 757 A.
12. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris, Cerf, 1969, p.90.
13. *Ibidem*, p.91.

acelaşi timp o transparenţă spirituală şi o intensitate mult sporită a prezenţei lui Hristos.

Nu trebuie să socotim că Duhul Sfânt şi Hristos trec succesiv din planul prim în cel de al doilea, sau în rolul de mediu al celuilalt. În timpul vieţii pământeşti a lui Hristos, Duhul nu era deplin revelat ca Dumnezeu, cu intensitatea accentuată a lucrării Lui, şi de aceea nici Hristos nu Se revela deplin ca ipostas dumnezeiesc. După Înălţare, prin arătarea deplină a Duhului, este cunoscut în mod sporit şi Hristos ca Dumnezeu; sau Hristos Se revelează deplin ca ipostas dumnezeiesc prin faptul că prin El Se revelează, sau Se poate revela Duhul Însuşi ca ipostas. Nici Sfântul Grigorie Palama şi nici un alt Părinte bisericesc nu spun că prin revelarea Duhului ca ipostas Hristos a trecut pe un plan mai depărtat, sau mai puţin simţit.

Duhul Sfânt S-a arătat la Cincizecime, la începutul iradierii Lui ca ipostas din omenitatea lui Hristos, într-un mod oarecum mai sensibil, pe de o parte ca să convingă pe Apostoli şi pe cei care nu făceau parte din Biserică de acest început al iradierii Lui; pe de alta, pentru că Hristos nu iradiase încă decât nedeplin în oameni ca ipostas dumnezeiesc. Din acest punct de vedere se poate spune că prin coborârea Duhului Sfânt ia fiinţă concretă Biserica, întrucât acum Hristos coboară pentru prima dată în inimi.

Dar Duhul rămâne pururea în această iradiere. Expresia "Duhul Sfânt rămâne în Biserică" nu se opune acestei iradieri continue. Expresia e adevărată numai în sensul că Domnul Însuşi, aflându-Se ca om pe tronul dumnezeiesc împreună cu Tatăl, Se află totodată în inimile celor ce cred şi în comuniunea dintre ei, adică în Biserică, şi deci Duhul Sfânt iradiind din Hristos, iradiază din Biserică, în care Hristos e sălăşluit. Dar dat fiind că Hristos e şi pe tronul dumnezeiesc şi vine şi de acolo continuu în cei ce primesc credinţa sau o au şi şi-o dezvoltă prin fapte, şi vine mai bogat în cei ce sporesc în credinţă, Duhul vine totuşi şi de

dincolo de Biserică, sau de intimitatea comuniunii credincioşilor. De aceea Biserica pe de o parte Îl are continuu, deşi pe de altă parte Îl cere continuu. Îl cere întrucât Îl are, căci Duhul îi dă putere să-L ceară prin rugăciune ca să vină şi mai mult (Rom. 8, 26).

Biserica ia fiinţă astfel şi se menţine în Hristos prin Duhul Sfânt, Care Se pogoară la Rusalii şi rămâne în ea, dar şi vine continuu în ea, cerut prin rugăciune şi prin ferire de păcate, aşa cum şi Hristos care e în ea rămâne şi sporeşte în ea, sau ea sporeşte în El, tot prin rugăciune şi prin ferirea de păcate. Ca Cel ce rămâne, Duhul Sfânt totuşi nu e static, precum nici Hristos nu e static ca Cel ce rămâne. Nu se poate spune că numai în venirea Lor se arată mişcarea Lor şi ridicarea Bisericii mai deplin în Ei. Unde sunt Duhul Sfânt şi Hristos, nu e lipsă de viaţă. Ei îndeamnă mereu inimile ca să-I ceară să vină şi mai mult. Cei îmbrăţişaţi nu sunt statici în îmbrăţişarea lor, ci chiar în ea este impulsul de a se îmbrăţişa şi mai strâns. Numai acolo unde cineva nu-şi mai trăieşte credinţa, rămânerea Duhului şi a lui Hristos are un caracter static. Dar în acest caz rămânerea e mai mult o virtualitate, decât un fapt viu şi actual.

Duhul şi Hristos, Care rămân în Biserică şi în credincioşi, nu sunt statici şi pentru motivul că nu sunt puteri impersonale, ci persoane. Iar persoanele sunt mereu în mişcare, mereu vor să se comunice şi mai mult. Persoanele dumnezeieşti vin de la început prin voia Lor şi rămân şi în acelaşi timp vin, sau rămân ca să vină într-un mai mare grad, ca să menţină comuniunea vie şi să sporească această comuniune, pentru care trebuie să se pregătească şi să se deschidă şi cei la care vin şi să ceară sau să voiască o tot mai mult sporită venire a Lor. Chiar prima venire a Duhului, "pogorârea" Lui prin excelenţă, are loc peste Apostolii care "stăruiau în rugăciune" (Fapte 1, 14), desigur tot pe baza unei posesiuni parţiale a Duhului dat lor de Hristos după Înviere, ca o iradiere din trupul Lui în esenţă pnevmatizat

prin Înviere (In 20, 22-23), pe baza posesiunii parţiale a Duhului care, rămânând în ei, îi îndemna să-L ceară şi mai mult. Biserica este astfel legată atât de esenţial de pogorârea iniţială, dar şi de pogorârea continuă a Duhului ca ipostas în fiinţele umane, că "fără Duhul n-ar fi luat fiinţă Biserica; iar dacă există Biserică, e semn că e prezent (în ea) Duhul"[14]. Iar prin prezenţa Duhului ca ipostas, înţelegem, cum am spus, o prezenţă deosebit de intensă a Lui, cu tot conţinutul dumnezeirii care ţine de El ca ipostas. Iar odată cu această prezenţă deosebit de intensă, de vădită şi de bogată a Duhului, e prezent şi Hristos tot aşa de vădit, de intens şi de bogat, adică ipostatic.

Duhul S-a coborât dând fiinţă Bisericii şi rămâne în ea, menţinând-o, pentru că firea noastră a fost înălţată pe tronul dumnezeiesc, sau total penetrată şi făcută transparentă de Ipostasul Logosului. Ca atare Biserica s-a umplut de Duhul ca ipostas, în urma morţii suportate şi a Învierii, prin care s-a făcut şi ea însăşi deosebit de penetrantă în fiinţa noastră.

Duhul ipostatic Se pogoară în chip de limbi de foc împărţite peste toţi Apostolii, arătând voinţa lui Hristos de a extinde puterea dumnezeiască şi sfinţenia firii Sale omeneşti peste toată creaţia umană "ca să împace cu Sine prin Duhul toată lumea împărţită"[15].

Firea omenească asumată de Hristos nu e a unui ipostas uman care se poate închide şi folosi în mod individualist, ci a lui Dumnezeu-Cuvântul, Ipostasul din care derivă şi spre care tind să se întoarcă raţiunile întregii creaţii. De aceea, "toată firea noastră era în Ipostasul lui Hristos"[16],

14. Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, Hom. I, P.G. 50, col. 450. Vezi şi Sfântul Irineu: "Ubi Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia et omnis gratia, et ubi Ecclesia, ibi Spiritus Sanctus" (*Adv. haereses*, III, 24, 1, P.G. 7, col. 966).

15. *In Sanctam Pentecostem*, Hom. II, P.G. 50, col. 467.

16. Sfântul Ioan Damaschin, *Exp. cred. ort.*, III, 2, P.G. 94, col. 1008.

ceea ce înseamnă că, într-un anumit sens, Hristos e ipostasul central, fundamental al tuturor ființelor umane. Ca atare și Ipostasul Duhului unit cu El și în firea Lui omenească Se poate extinde în toată umanitatea. Firea omenească a lui Hristos a devenit cu atât mai capabilă să cuprindă toată creația după Înviere și Înălțare, cu cât în această stare pnevmatizată ea s-a deschis infinității dumnezeiești care vrea să se reverse cu iubirea ei peste noi toți și în noi toți și să ne adune într-o unitate cu Sine și întreolaltă. Cel ce se deschide infinității dumnezeiești în Hristos, participând la această infinitate, nu poate să nu tindă a se uni cu toți ceilalți în această iubire de care se umple.

Dar pogorârea Duhului în chip de limbi de foc arată nu numai voința lui Hristos de a cuprinde în Biserică, adică în iubirea Lui, toată lumea, unficată în această iubire, ci și voința ca în această unitate să se mențină identitatea fiecărei persoane. Hristos și Duhul nu desființează varietatea creației. "Și s-a produs un lucru nou și uimitor: precum atunci (la turnul Babei) limbile au împărțit lumea, așa acum limbile au unit-o și au adus la armonie (într-o simfonie) cele dezbinate"[17]. Logosul din care au derivat rațiunile tuturor oamenilor a voit să le împace acum nu numai în Sine ca Rațiune unitară, ci și în Duhul ca iubire și putere dumnezeiască. Fiindcă rod al Duhului este iubirea (Gal. 5, 22), "Iar iubirea e rădăcina și izvorul și maica tuturor bunătăților"[18]. De aceea limbile au chipul focului, pentru că focul arde tot ce e rău, tot ce dezbină[19]; pentru că focul susține entuziasmul iubirii de Dumnezeu și de oameni, entuziasmul ridicării în infinitatea iubirii lui Dumnezeu și a răspândirii acestei iubiri spre toți oamenii, pentru ca toți să se adune în ea.

Prin cele dinainte s-a arătat că opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hris-

17. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, Hom. II; col. 467.
18. *Ibidem*, col. 468.
19. *Ibidem*, col. 467.

tos este dusă la îndeplinire în forma Bisericii, care este unirea noastră cu Dumnezeu şi între noi. Numai în armonia dintre fiinţele umane în Dumnezeu se arată că ele au părăsit egoismul ca chip general al păcatului, sau al mărginirii în ele însele ca monade înguste. De aceea starea de mântuire echivalează cu apartenenţa bisericească, sau cu concentrarea celor mântuiţi în Biserică, cu participarea comună la trupul lui Hristos, ridicat mai presus de orice preocupare de Sine prin starea de jertfă permanentizată în El. În baza Ipostasului Său divin şi a stării Sale de jertfă, Hristos vrea şi poate să-i adune pe toţi, extinzându-Se în ei prin Duhul Sfânt, Care le imprimă aceeaşi dispoziţie de jertfă din trupul lui Hristos.

Astfel faptul că Duhul apare în chip de limbi de foc peste toţi Apostolii arată că Duhul nu Se află cu adevărat decât în comuniunea Bisericii, sau unde este Biserica.

Dar Duhul Sfânt nu S-a coborât numai în chip de limbi de foc, ci şi însoţit de "un vuiet, ca de vijelie, care a umplut toată casa unde şedeau Apostolii " (Fapte 2, 2), "împreună cu femeile, cu Maria, mama lui Iisus, şi cu fraţii Lui" (Fapte 1, 14). Prin aceasta se indică puterea de care au fost umpluţi primii membri ai Bisericii. Se năştea acum o realitate nouă în lume. Şi dacă orice realitate nouă se naşte dintr-o putere nouă pe care o poartă în ea, Biserica se năştea dintr-o putere nouă din cer, din puterea infinită a iubirii dumnezeieşti, pe care o va purta cu ea, sau din care va sorbi fără să o epuizeze şi o va comunica lumii în toate timpurile, mereu împrospătată. Biserica se năştea ca o realitate nu dintr-o putere mărginită din lume şi cu o putere trecătoare din lume, ci dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea, comunicând-o lumii. Se înfiinţa o comunitate umană care avea ca fundament şi ca purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, prin Care se comunică lumii iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu; lua fiinţă o realitate a unei comuniuni care nu-şi va epuiza puterile, pentru că le va sorbi mereu din

infinitatea lui Dumnezeu prin trupul omenesc al Ipostasului divin. Era o realitate sau o comuniune care reprezenta "cerul pe pământ", pe Cuvântul întrupat, sălăşluit în ea cu puterea Lui continuu îndumnezeietoare şi unificatoare.

B
Constituţia teandrică a Bisericii[20]

1. Hristos şi umanitatea unită cu El şi în El

a. Biserica, trupul tainic al lui Hristos. Hristos, capul ei. Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu şi creaţie. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea. În ea e eternul şi temporalul, ultimul - destinat să fie copleşit de eternitate; necreatul şi creatul, ultimul - destinat să fie copleşit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile şi materia, ultima - destinată spiritualizării; cerul şi pământul penetrat de cer; nespaţialul şi spaţialul; *eu* şi *tu, eu* şi *noi, noi* şi *voi,* uniţi în *"Tu"* divin, sau în relaţie dialogică directă cu El. *Biserica este un* eu *uman comunitar în Hristos ca* Tu, *dar în acelaşi timp eu-l ei este Hristos.* Biserica este eu-l rugăciunii tuturor fiinţelor conştiente: pământeni, îngeri şi sfinţi, rugăciunea având în felul acesta un mare rol unificator. În Biserică, în mine şi pentru mine, se roagă toţi, şi eu mă rog în toţi şi pentru toţi. În Biserică toate sunt unite, dar neconfundate în această unitate. Biserica e trupul lui Hristos şi ca atare e unită cu El şi distinctă de El. *Biserica e imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfârşită iubire faţă*

20. I. Karmiris foloseşte termenul: "Natura teandrică a Bisericii" (*op.cit.*, p.103). Noi am ezitat să folosim termenul *natură teandrică*, pentru a nu lăsa impresia că în Biserică Dumnezeirea şi umanitatea s-au unit într-o natură în sens monofizit.

de lume, întreţinând în aceasta o continuă mişcare de autotranscendere prin iubire. Biserica este Hristos extins cu trupul Lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos şi având imprimat în ea pe Hristos cu trupul Lui îndumnezeit. Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup şi nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere şi Înălţare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dumnezeu şi creaţie, precum ar fi lipsit iubirea lui Dumnezeu care să se reverse în noi şi să ne atragă la unirea cu El în iubire.

Biserica are prin aceasta o constituţie teandrică. Conţinutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl şi cu Duhul, iar după firea omenească cu noi. Cuprinzându-se în Ipostasul întrupat al lui Hristos, Biserica poate fi numită Hristos, înţelegând pe Hristos cel extins în umanitate. Ea e "Hristos Însuşi, Cel ce este dinainte de veci în sânul Tatălui şi la plinirea vremii S-a făcut om şi este şi vieţuieşte pururea cu noi şi lucrează şi mântuieşte şi Se extinde peste veacuri"[21].

Cei doi factori, Hristos şi umanitatea, sunt atât de uniţi în Biserică, încât în Biserică nu poate fi văzut unul fără altul şi nu se poate vorbi despre unul fără de celălalt. Despre Hristos se spune că e cap al Bisericii, iar despre Biserică, că e trup al lui Hristos. Hristos are în Biserică poziţia de cap, de temelie, de izvor de viaţă infinită. Orice vorbire despre unul implică pe celălalt şi invers. Dacă totuşi vorbim când de unul când de altul, o facem pentru a pune în lumină poziţia specială pe care o are fiecare în această unitate. Poziţia specială a lui Hristos în Biserică constă în mod prin-

21. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 10. G. Florovski: "În acest sens se poate spune că Biserica este Hristos" (Die Kirche: ihr Wesen und ihre Aufgabe în "Die Kirchen im Gottes Heilsplan", ed. Consiliului Ecumenic, Zürich, 1948, p. 53). A. Nygren: "Der Leib Christi ist Christus selbst. Die Kirche ist Christus, wie er nach seiner Auferstehung bei uns gegenwärtig und uns hier auf Erden begegnet" (*Corpus Christi, En bok om Kyrkan*, Lund, 1943, p.20), la I. Karmiris, *op. cit.*, p.10, nota 2.

cipal în calitatea Lui de cap, de factor care uneşte pe credincioşi în Sine ca pe un trup, şi în calitate de model şi de izvor de putere după care se orientează şi de care se umple şi se imprimă ei, făcându-se după chipul Lui.

Pe când Duhul Sfânt nu a asumat firea umană ca pe un chip al Său, deci nici nu poate fi cugetat ca un model al omului, Hristos, asumând firea umană ca pe un chip al Său, e cugetat ca un model al omului. Dar omul nu poate deveni în mod actual un chip deplin al lui Hristos fără lucrarea Duhului Sfânt, sau fără ajutorul Duhului.

Hristos a devenit capul Bisericii prin faptul că Ipostasul divin Şi-a asumat chipul uman, pârga firii noastre, luând ca om o poziţie centrală între oameni. Dar această poziţie devine eficientă numai întrucât ne poate comunica, prin Duhul, în formă omenească, puterea dumnezeiască şi ne poate face să ne imprimăm de El ca de modelul adevărat al omului, de omul îndumnezeit. Însă S-a făcut cap al Bisericii şi prin faptul că a ridicat această pârgă la starea de jertfă, superioară oricărei preocupări egoiste de sine, şi la starea de Înviere, purtând prin aceasta cele două stări imprimate în mod îmbinat în trupul Său, ca să ne comunice şi nouă puterea de a ni le însuşi, sau de a ne ridica umanitatea noastră la ele. Iar aceasta înseamnă a ridica umanitatea noastră în unirea cu infinitatea lui Dumnezeu cel personal, căci numai prin jertfă, predându-ne lui Dumnezeu, dărâmăm zidurile care ne închid în mărginirea noastră şi intrăm în comuniune deplină cu Dumnezeu şi cu semenii.

Sfântul Apostol Pavel a numit în mod direct pe Hristos cap al Bisericii, "Hristos este capul trupului Bisericii" (Col. 1, 18 şi 24). "Toate le-a supus sub picioarele Lui şi pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plineşte toate în toţi" (Ef. 1, 22-23). Sau: "Să sporim în toate în El, Care este capul Bisericii, în Hristos, din Care tot trupul bine alcătuit şi bine încheiat şi hrănit prin toate legăturile îşi săvârşeşte, prin lucrarea potrivită

fiecărui mădular, creşterea ca trup" (Ef. 4, 15-16). Sau: "Bărbatul este cap femeii precum şi Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al căruia este mântuitor" (Ef. 5, 23). În Epistola către Coloseni (Col. 2, 18-19), Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe creştini să nu se lase amăgiţi de cei ce-i atrag spre puteri inferioare, înrobitoare, "în loc să ţină cu putere la capul de la care tot trupul hrănit şi bine întocmit îşi face creşterea de la Dumnezeu", la capul de la care primesc puterea creşterii în libertate şi iubire. În alte locuri tot Sfântul Pavel, fără să numească pe Hristos în mod direct "cap" al Bisericii, spune aceasta indirect prin faptul că numeşte Biserica "trup al lui Hristos" (Rom. 12, 4-8; 1 Cor. 6, 15-16; 10, 17; 12, 12-27; Ef. 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 23; Col. 2, 18-19). Numind pe Hristos "cap al Bisericii", Sfântul Apostol Pavel precizează că prin aceasta trupul e plinit, hrănit în creşterea şi în armonizarea lui, mântuit de Hristos. Hristos e capul trupului în sensul că "în acest trup se trăieşte viaţa cea nouă după Hristos în Duhul Sfânt şi în El se procură harul, mântuirea şi viaţa dumnezeiască a capului, tuturor mădularelor trupului"[22]. În "capul Hristos" se deschide orizontul infinităţii lui Dumnezeu şi, prin El, trupul Bisericii primeşte putere de viaţă şi de iubire unificatoare din această infinitate. "Ca urmare, Biserica e înţeleasă de ortodocşi ca viaţă nouă în Hristos şi în Duhul Sfânt, ca unitate a vieţii harismatice, întrucât ea este organismul viu, unitar, întreg, trupul lui Hristos, din al cărui cap curge viaţa duhovnicească cea nouă în toate mădularele trupului prin lucrarea Duhului Sfânt"[23]. "Hristos, în calitate de cap, şi Biserica formează astfel o unitate duhovnicească, un organism unitar viu şi divin-omenesc"[24]. Prin aceasta Hristos e "Mântuitorul" Bisericii, sau al umanităţii adunate în El.

22. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 129.
23. *Ibidem.*
24. *Ibidem*, p. 133-134.

În aceleaşi locuri amintite, Sfântul Apostol Pavel ni-L arată pe Hristos drept cap al Bisericii, prin faptul că prin El Biserica se structurează ca un întreg armonios (συμβιβαζόμενον), în care fiecare mădular împlineşte lucrarea corespunzătoare lui (Ef. 4, 15-16; Col. 2, 18-19; Ef. 2, 21).

Legătura sau relaţia aceasta nemijlocită a fiecărui credincios cu Hristos, dar numai în cadrul corpului cel unic al Lui, îi uneşte pe ei şi întreolaltă. Pe de altă parte, legătura aceasta nemijlocită cu Hristos, Dumnezeu devenit om, îi face pe ei biruitori peste toate puterile şi pornirile care i-ar trage în jos şi i-ar ţine închişi în egoismul lor şi în orizontul imanent al morţii şi al coruptibilităţii. Faptul acesta le înlesneşte, la rândul lui, unitatea întreolaltă în ambianţa infinită şi liberă a Duhului sau a comuniunii iubitoare a Sfintei Treimi.

b. **Fundamentul Bisericii - Fiul lui Dumnezeu cel întrupat.** Sfinţii Părinţi au dezvoltat învăţătura că Hristos este capul Bisericii, văzând-o întemeiată pe faptul că prin întrupare El a asumat pârga firii noastre; apoi, pe faptul că a acceptat starea de jertfă şi a biruit moartea, putându-ne comunica şi nouă din starea Sa de jertfă puterea de a birui egoismul din noi şi a ne împărtăşi virtual de Învierea Lui, eliberându-ne încă de acum de mărginirea egoismului şi a legilor coruptibilităţii şi prin punerea în legătură cu viaţa infinită şi liberă aflătoare în trupul lui Hristos.

Încă prin Întrupare, Hristos, luând "pârga umanităţii"[25] a "asumat trupul Bisericii"[26], "întrucât în firea omenească asumată de El a fost cuprinsă şi recapitulată toată omenirea"[27]. "Toată omenirea era în Hristos, întrucât era om... Pentru că făcându-Se om, avea în El toată firea, ca s-o îndrepteze întreagă, preschimbând-o în chipul ei străvechi"[28].

25. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Ev. lui Ioan*, XVI, 6–7, P.G. 74, 422.
26. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. dinainte de exil*, 2, P.G. 52, col. 429.
27. I. Karmiris, *op.cit.*, p.137.
28. Sfântul Ioan Gură de Aur, *La 1 Cor.*, Omil.8,4 şi 24,2, P.G. 61, col.72.

Sau "toată firea noastră era în Ipostasul lui Hristos"[29]. Prin aceasta participa la viaţa Lui dumnezeiască infinită.

Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om se constituie ipostasul, care va deveni Ipostas fundamental al întregii umanităţi, al întregii creaţii, aduse la starea de "zidire nouă", care se înnoieşte continuu din viaţa infinită şi neveştejită a Cuvântului întrupat. "În Hristos, ca prunc născut fără de păcat, s-a făcut începutul zidirii celei noi"[30].

Dar Sfinţii Părinţi nu-L văd pe Hristos cap al Bisericii în mod separat prin Întrupare, sau prin Răstignire, sau prin Înviere, ci prin toate acestea legate între ele. Prin Întrupare Hristos a pus numai prima temelie a Bisericii, luând "pârga firii noastre". Trupul asumat de El devine temelia deplină a Bisericii, întrucât el e trecut prin moarte şi înviere. Numai astfel trupul Lui e izvorul de unde curge în noi puterea morţii pentru păcate şi a învierii; numai aşa, trupul Lui devenit deplin pnevmatizat şi transparent pentru infinita viaţă dumnezeiască se face mediul prin care primim această viaţă şi noi. Dând importanţă fiecăruia dintre aceste fapte prin care Hristos devine capul, temelia şi izvorul de viaţă al Bisericii, de câte ori declară în concret pe Hristos cap al Bisericii, Părinţii bisericeşti înţeleg pe Hristos cel trecut cu trupul Lui prin toate aceste momente şi ridicat la această stare de pnevmatizare şi transparenţă deplină pentru viaţa dumnezeiască.

Ca să fie cap al Bisericii, Hristos trebuie să aibă ceva comun cu cei ce constituie trupul Lui. Dar în acelaşi timp trebuie să aibă poziţia specială de cap, adică să aibă şi ceva deosebit de toţi cei ce constituie trupul Lui. Acest ceva deosebit e dumnezeirea Lui. Hristos e prin aceasta un cap care vede incomparabil mai departe decât vede orice om prin capul sau prin mintea lui, şi poate comunica Bise-

29. Sfântul Ioan Damaschin, *Exp. cred. ort.*, III, 6, P.G. 94, 1009.
30. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 303.

ricii Sale o lumină şi o viaţă incomparabil mai mari decât o poate comunica trupului său capul obişnuit al omului. Hristos în calitate de cap e deschis luminii şi vieţii infinite şi pe acestea le comunică Bisericii Sale. Prin calitatea Sa de Dumnezeu, dar şi prin calitatea trupului Său înviat, Hristos e capul prin excelenţă al întregii creaţii, fiind ridicat mai presus de tot ce e omenesc şi creat, neavând mai presus de Sine un alt cap. Dar El este în mod special capul umanităţii adunate în El, pentru că S-a făcut şi om şi a şi înviat ca om.

Ca să Se fi putut face cap al umanităţii, devenind om şi punându-Se în legătură organică cu ea, spre a-i putea comunica fără greutate viaţa dumnezeiască infinită, Fiul lui Dumnezeu trebuie să aibă ceva în Sine, care-L face apt pentru aceasta. Dar şi umanitatea trebuie să aibă ceva în sine care o face aptă ca Fiul lui Dumnezeu să Se facă om şi să devină prin aceasta capul ei care-i comunică lumina şi viaţa infinită dumnezeiască.

Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să aibă ceva în Sine care-L face propriu ca să deschidă umanităţii în Sine orizonturile infinite ale vieţii dumnezeieşti, iar umanul trebuie să aibă ceva în sine ca să poată cunoaşte în Cuvântul lui Dumnezeu aceste orizonturi şi să se poată împărtăşi de ele[31]. Fiul lui Dumnezeu trebuie să fie apt să comunice lumina şi viaţa infinită dumnezeiască umanităţii în forme omeneşti, deci să-Şi facă proprie umanitatea noastră, fără ca s-o desfiinţeze în Sine şi fără ca aceasta să rămână închisă faţă de lumina şi de viaţa dumnezeiască infinită. Această adecvare a lui Dumnezeu-Cuvântul cu umanitatea şi a umanităţii cu Dumnezeu-Cuvântul a stat mai întâi la te-

31. Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Hristos, fiind lumina prin fire, nu are nevoie de lumină, ci sădeşte în noi, care suntem creaţi şi în afară de dumnezeire, lumina proprie" (*Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea IX, P.G. 68, col. 644 D).

melia unirii celor două firi în Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul.

E aici ceva analog cu adecvaţia care există între capul trupului omenesc şi acest trup, şi viceversa. Corpul omenesc are în sine o raţionalitate unitară corespunzătoare raţiunii aşezate în capul lui. Dar raţiunea capului imprimă, sau modelează conform ei, raţionalitatea corpului. Apoi capul dă trupului întreg o orientare, o lumină ce se proiectează în jurul lui şi mult mai departe. Întreg trupul se poate mişca astfel în lumina în care se mişcă şi capul.

Între Ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu şi trupul asumat de El şi între Hristos cel întrupat şi corpul umanităţii, între capul Hristos şi trupul Bisericii e o diferenţă infinit mai mare, dar există totuşi şi o adecvaţie, şi datorită ei Fiul lui Dumnezeu Se poate încadra în umanitate, dar prin aceasta El încadrează umanitatea în Sine şi îi deschide orizonturile infinite de lumină şi de viaţă ale Dumnezeirii, dând umanităţii putinţa de a se mişca în aceste orizonturi şi de a trăi din ele.

Asumând umanitatea ca chip al Său, Logosul dumnezeiesc o face tot mai deplin asemenea Sieşi, iar apoi devenind capul Bisericii, aceasta se imprimă în fiecare mădular al ei ca model al Lui, făcând calitatea acestuia de chip să devină tot mai mult asemenea Lui. Dar o face aceasta în măsura în care fiecare din ele se sileşte să devină mai asemenea Cuvântului întrupat. "Căci cunoştinţa Lui se măsoară fiecăruia potrivit cu înţelegerea lui cu privire la Cuvântul întrupat. E mică în cei mici şi mare în cei mari. Căci spun proorocii: "E mare şi înfricoşător peste toţi cei din jurul Lui" (Ps. 88, 8), adică peste cei ajunşi aproape de El prin ascuţimea înţelegerii. Dar şi Pavel suportă durerile facerii "până ce va lua Hristos chip în ei" (Gal. 4, 19), adică până când trăsăturile mai presus de fire ale dumnezeirii Lui se vor imprima în mintea lor pe încetul... În trei perioade se împarte întreg veacul: în cea trecută, cea prezentă şi cea

viitoare. În a treia va fi sfârşitul"[32]. Iar sfârşitul acela va fi fără sfârşit, căci în cursul lui va fi cunoscută de oameni în mod nemicşorat şi trăită însăşi infinitatea dumnezeiască fără sfârşit.

Sfântul Chiril din Alexandria spune că "Hristos zideşte Biserica din pietre inteligibile"[33], potrivit cuvântului Sfântului Apostol Pavel: "Întru El suntem zidiţi spre locaş al lui Dumnezeu în Duh" (Ef. 2, 22). Aceste pietre inteligibile fiind fiinţele umane înzestrate cu minte, iar minţile fiind la fel ca mintea omenească a lui Hristos şi putându-se deschide spre infinitul dumnezeiesc, acest infinit le vine prin mintea lui Hristos care, fiind purtată de Ipostasul vieţii şi luminii dumnezeieşti infinite, poate transmite de fapt prin sine minţilor omeneşti şi fiinţelor omeneşti întregi această infinitate de viaţă şi de lumină. De aceea Sfântul Chiril din Alexandria socoteşte că slava Bisericii este nesfârşit mai mare decât a templului vechi, nu numai pentru că acela era zidit din pietre materiale, ci şi pentru că Dumnezeu Îşi trimitea în el slava Sa din exterior, nu prin mintea Sa omenească în comunicare cu cele omeneşti. Biserica e clădită din oameni, iar în clădirea sau în comunitatea alcătuită din ei intră Însuşi Fiul lui Dumnezeu prin faptul că S-a făcut om, dar intră totuşi ca "piatra cea din capul unghiului", ca piatra de boltă susţinătoare a întregului edificiu al comunităţii umane în El, ca piatra de boltă inseparabilă de comunitatea umană a Bisericii şi în acelaşi timp făcând transparent acesteia şi comunicabil tot cerul infinităţii dumnezeieşti. "Căci Biserica se odihneşte în Hristos şi El ne poartă pe noi, nelăsând neamul sfânt şi cinstit să cadă sub muncile mai presus de putere" ale patimilor[34]. Biserica trăieşte în slava nemijlocită a lui Dumnezeu cel întrupat, o vede şi o iradia-

32. Idem, *Glaphyra*, P.G. 69, col.141 A B.
33. *Ibidem*, col. 325 A.
34. Idem, *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 712.

ză din ea. "Biserica din neamuri a văzut slava Fiului şi în El pe Tatăl"[35].

Hristos e Pantocratorul Bisericii într-un sens special de cum este Pantocratorul creaţiei. Hristos menţine Biserica în Sine ca pe un trup unitar, ca pe o unitate, dar nu ca pe o unitate impersonală, întrucât stă într-un dialog nemijlocit cu fiecare mădular al ei şi ţinând prin aceasta pe fiecare în legătură cu celelalte. Astfel stând într-un dialog cu Biserica întreagă, înţeleasă ca un partener simfonic în acest dialog, Hristos locuieşte astfel în mod viu în această casă a Sa, dar în această casă e zidit fiecare credincios mai departe ca o piatră inteligibilă personală, şi în felul acesta Hristos armonizează continuu zidirea şi o ţine mereu vie.

Umanitatea însăşi e creată în parte ca un corp, în parte, pentru a se realiza deplin în calitate de corp. Ea e un corp dialogic încă înainte de a fi adunată în Hristos, dar un corp dialogic cu mult mai simfonic după ce este adunată în Hristos. Căci fără un cap, care pe de o parte să fie un cap din rândul membrilor ei, pe de alta un cap superior ei, capul absolut, omenirea nu poate actualiza deplin calitatea de corp, căci mădularele din care e constituit, fiind egale, nu acceptă uşor unitatea sub un cap dintre ele, pentru că nici unul din ele nu le deschide un orizont mai presus de ele şi nu le ridică în acest orizont şi nu le pune în legătură cu puterile de viaţă infinită.

Întrunite sub Capul-Hristos, capetele sau persoanele umane nu-şi pierd această calitate a lor pentru natura umană câtă este personalizată în ele, căci din capul său din Persoana divino-umană care e Hristos primesc lumina şi puterea de a fi capete sau persoane deplin realizate, care participă la lumina capului suprem şi îşi asumă răspunderea conducerii fiinţei proprii potrivit luminii primite. Ele sunt chemate să fie în modul acesta capete egale cu Hristos prin

35. Idem, *Glaphyra*, col. 296 A.

har, sau împreună-Hristoşi, bucurându-se de deplină libertate în relaţia de iubire cu El, fără ca să spargă unitatea dintre ele şi găsindu-şi în acelaşi timp în Hristos armonia unui corp al Lui, deplin realizat. Căci toate Îl recunosc pe El ca unica sursă a luminii mai presus de ele, în care se pot înălţa.

În pictura bizantină există o icoană, în care persoanele celor ajunşi în fericirea raiului sunt înfăţişate ca aflându-se împreună în sânul lui Avraam. Capul lui Avraam, care e mai sus decât toate persoanele şi sub care sunt adunate, nu le anulează calitatea lor de capete distincte. Avraam e cap al celor ce cred, pentru că el e primul care a cunoscut pe Dumnezeu cel personal şi a crezut în El şi în făgăduinţa mântuirii viitoare în Hristos. El e primul care a văzut mai sus şi mai departe, a văzut măcar de departe orizonturile infinite în Hristos. În sensul acesta şi alţi oameni pot fi capete ale altora prin vederea lor mai înaltă şi prin iubirea mai mare de Dumnezeu şi oameni. Dar toţi sunt numai tipuri ale adevăratului cap, ale capului suprem, care este Hristos. Căci El vede mai sus decât toţi, El vede şi are în El Însuşi infinitatea dumnezeiască şi El ne conduce până la Împărăţia cerului (Evr. 2, 10). "În lumina Lui vom vedea lumină".

Având pe Hristos cap şi fiind constituită astfel în Biserică, umanitatea are prin aceasta transcendenţa ultimă în legătură intimă cu sine, ca ipostas viu şi iubitor al ei; ea se poate transcende pe sine, ajutată de acest ipostas fundamental şi totuşi coborât în rândul ipostasurilor umane; ea se află prin El într-o nesfârşită transcendere.

Biserica trăieşte dintr-o altă viaţă decât cea a omenirii naturale, deşi aceasta nu e desfiinţată, ci imprimată de Duhul trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai bine zis deschisă infinităţii dumnezeieşti din acest trup şi părtaşă la ea. "Căci Biserica este mutată la altă viaţă şi prin ea ne înţelegem pe noi înşine, care prin credinţa cea întru Hristos am

dobândit prin Duhul unirea cu Dumnezeu. Când auzi de Biserică să știi că se vorbește de mulțimea sfântă a celor ce cred, care murind vieții lumești și trupești, sunt pe cale spre sporirea viețuirii în Hristos, și că este un mod de creștere la cele mai bune și superioare"[36].

Slava de care e plină Biserica coincide cu dobândirea deplină a calității de fii ai lui Dumnezeu din partea membrilor ei, calitate care înseamnă cea mai intimă comuniune cu Tatăl. Ea constă nu numai în vederea, ci și în împărtășirea de slava de Fiu pe care o are Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și capul Bisericii ca om. Căci El aflându-Se în legătură organică cu trupul, slava Lui se răspândește asupra întregului trup. Dar starea de fii e obținută printr-o transcendere peste viața naturală și mărginită, în lumina vieții infinite a lui Dumnezeu, în intimitatea relației filiale cu El. Iar în această stare se înaintează continuu și odată cu aceasta se înaintează încă în cursul vieții pământești spre înviere și incoruptibilitate.

c. **Biserica, imprimată de jertfa lui Hristos. Relația cu Tatăl.** Dar de aici se vede că Întruparea singură încă nu-L face pe Hristos capul deplin al omenirii ce se mântuiește și pe baza ei încă nu o duce până la slava ei deplină. Căci umanitatea asumată de El prin întrupare încă nu are toate însușirile prin care El ne poate fi cap adevărat și prin care Se poate sălășlui în noi, umplându-ne de lumina Sa și de puterea Lui de conducere spre viața incoruptibilă și veșnică în Dumnezeu și de introducere în ea.

Prin întrupare Cuvântul lui Dumnezeu a săvârșit numai actul de reașezare a Lui în poziția de cap al omenirii în vederea mântuirii. Mai trebuie să contribuie și natura omenească asumată la străbaterea unui drum și la împlinirea unor acte prin care Cuvântul cel întrupat urmează să o facă deplin capabilă pentru acest rol al Său, de cap, ca om în

36. *Ibidem*, col. 225.

raport cu umanitatea. Mântuirea noastră se va înfăptui numai întrucât vom face în mod liber, sub conducerea Capului-Hristos, un drum asemănător aceluia pe care l-a făcut pârga noastră în El pentru a ajunge la starea deplinei îndumnezeiri. Numai aşa s-a putut bucura natura asumată de El de toată transcenderea peste ea însăşi în Dumnezeu, pe care i-o putea oferi Ipostasul dumnezeiesc în care a fost asumată, şi numai făcând şi noi aşa, din puterea concentrată în ea, datorită şi efortului ei, putem să fim înălţaţi în mod real spre participarea la ceea ce ne poate procura Capul-Hristos: infinitatea vieţii dumnezeieşti şi libertatea în ea.

Efortul naturii umane în Hristos face posibil efortul nostru în Biserică şi este exemplar pentru acesta. E acelaşi efort spre libertate în viaţa infinită a relaţiei libere cu Dumnezeu, din robia stricăciunii aduse de patimi. Şi numai prin aceasta Hristos Îşi poate actualiza toată eficienţa Lui de cap al Bisericii, de cap al nostru care ne conduce spre viaţa de relaţie liberă în iubire cu Dumnezeu cel infinit.

Natura umană în Hristos trebuia să învingă prin ascultarea desăvârşită şi iubitoare de voia Lui dumnezeiască una cu voia Tatălui, sau prin conformarea cu ea şi prin suportarea morţii pe cruce, *afectele înrobitoare intrate în firea noastră prin păcat* ca tot atâtea slăbiciuni, şi moartea ca ultima consecinţă a lor, deschizându-se astfel vederii neîmpiedicate a orizontului infinit al Dumnezeirii şi participării la el şi vieţii în el, stare care este obţinută prin Înviere. "Căci a murit Emanuel, lărgindu-ne nouă intrarea în Sfânta Sfintelor şi deschizându-ne uşile Bisericii din ceruri, nouă, celor ce credem în El"[37].

Hristos ţine umanitatea Sa deplin deschisă infinităţii lui Dumnezeu prin starea ei de jertfă şi ne comunică şi nouă această stare în Biserică dacă ne deschidem şi noi orizonturilor în care a fost ridicată umanitatea Sa. Sfântul Chirii

37. *Ibidem*, col. 545 D.

din Alexandria a insistat mult asupra acestui fapt, spunând că numai însuşindu-ne starea de jertfă a lui Hristos putem intra şi noi la Tatăl.

Căci numai în starea de bună mireasmă a acestei jertfe suntem bineplăcuţi lui Dumnezeu, adică numai renunţând la noi putem realiza relaţia de iubire nesfârşită cu Dumnezeu cel nesfârşit în iubire. "Hristos este ardere de tot, adică întreg şi nu în parte, oferindu-Se spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu şi Tatăl. Prin aceasta este cu adevărat Sfântul Sfinţilor. Dar ne-am sfinţit şi noi în El"[38]. După Sfântul Apostol Pavel suntem şi noi "bună mireasmă a lui Hristos, lui Dumnezeu" (2 Cor. 2, 15)[39]. "Iar locul cel mai cuvenit al dumnezeieştilor jertfe este Biserica lui Dumnezeu, căci în ea se săvârşeşte în chip necesar taina lui Hristos"[40]. În ea ne curăţim de păcate, împărtăşindu-ne de jertfa lui Hristos[41], adică în ea ieşim din robia patimilor care ne îngustează şi ne câştigăm libertatea în relaţia iubirii nesfârşite cu Dumnezeu, Căruia ne predăm renunţând la noi, împărtăşindu-ne de predarea analogă a lui Hristos.

Aducându-ne în Hristos jertfă, sau renunţând la egoismul care ne mărgineşte, ne punem în relaţie de pace şi de iubire desăvârşită, sau într-o relaţie de deschidere deplină cu Dumnezeu Tatăl, ne deschidem prin iubire infinităţii iubitoare a Lui, asemenea Fiului Său întrupat. Prin aceasta ne sfinţim. Iar aceasta are loc în Biserică, în ambianţa comuniunii credincioşilor cu Hristos cel jertfit, şi întreolaltă. În Biserică dobândim în Hristos starea de jertfă sau de predare a Lui faţă de Tatăl, starea de deschidere faţă de Cel din care pornesc etern valurile vieţii şi iubirii nesfârşite. Tatăl ne deschide obiectiv intrarea la Sine, la relaţia cu Sine în iubire, dar şi noi trebuie să înlăturăm subiectiv piedicile

38. *Ibidem*, col. 549-552.
39. *Ibidem*, col. 553.
40. *Ibidem*, col. 552 A.
41. *Ibidem*, col. 553 C.

din calea apropierii de Dumnezeu, piedici care ne închid în noi înşine. "Căci Dumnezeu Tatăl ne priveşte în Hristos spre aducere aminte şi ne-a făcut în El cunoscuţi şi vrednici de privire şi ca scrişi în cartea lui Dumnezeu"[42]. "Hristos ridică păcatele noastre şi prin El ne-am făcut primiţi, când aducem darurile noastre în Duh lui Dumnezeu şi Tatăl"[43], adică atunci când ne apropiem de El cu o iubire prin care am uitat de noi înşine.

Întrucât toţi membrii Bisericii aduc această jertfă din puterea lui Hristos şi împreună cu Hristos în Biserică, sau în comuniunea tuturor cu Dumnezeu, sau întrucât Biserica însăşi face aceasta, Biserica trăieşte în relaţiile infinitei iubiri a Persoanelor treimice. Ea are drept cap, prin care e introdusă şi înaintează în acea viaţă, pe Hristos[44]; drept suflet animator, pe Duhul Sfânt; dar Se aduce jertfă Tatălui, într-o transcendere spre acest ultim izvor personal al existenţei ei, al vieţii şi al iubirii fără sfârşit, întrucât e izvor al celorlalte două Persoane dumnezeieşti şi al vrerii creării şi mântuirii lumii.

Jertfa noastră, ca renunţare la păcate - formele variate ale egoismului -, ia forma virtuţilor. De aceea Biserica este şi locul în care se cultivă virtuţile, ca deschideri iubitoare spre Dumnezeu după asemănarea lui Hristos, Care este "fiinţa virtuţilor", după Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Biserica e o comuniune de iubire scăldată în relaţiile infinitei iubiri treimice. Ea trăieşte în oceanul tripersonal sau întreit subiectiv, nesecat, al acestei iubiri şi vieţi, sau în legătură cu acest izvor infinit, adăpându-se din el. Adunaţi virtual în Fiul, în virtutea întrupării Lui din iubire, suntem

42. Idem, *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea XI, P.G. 68, col. 736.

43. *Ibidem*, col. 748.

44. "Cei ce se sfinţesc sunt strălucitori şi preţuiţi şi aşezaţi ca nişte pietre preţioase lângă inima şi mintea lui Hristos" (Sfântul Chiril, *op.cit.*, cartea XI, P.G. 68, col. 740).

adunați și mai mult prin jertfa Lui care ne dă puterea pentru jertfa noastră, pentru ieșirea din mărginirea egoismului nostru și pentru intrarea în relația iubitoare nesfârșită cu Dumnezeu și cu semenii. Cei ce se sfințesc mai mult prin jertfire mai continuă și mai deplină sunt mai aproape, în trupul lui Hristos, de mintea și de inima Lui; sunt mai intim introduși în infinitatea de viață și de putere care se mișcă în trupul Lui, purtat de unul din ipostasurile infinitei vieți și iubiri treimice. Dar prin aceasta ei sunt mai iubiți și de Tatăl și trăiesc în conștiința lor în mod mai simțit valurile de viață și de iubire ale Tatălui care se revarsă spre Fiul și din Fiul, prin Duhul Sfânt, în inimile noastre.

În Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl și Fiul care aduce și sădește în oameni iubirea filială față de Tatăl și simțirea iubirii Tatălui față de Fiul și, prin El, față de cei uniți cu El în trupul Bisericii. Suflul acestei iubiri, aduse în noi prin Duhul, a creat lumea și suflul ei o reface ca Biserică.

Hristos, iubindu-ne, nu vrea să stea singur ca jertfă iubitoare în fața Tatălui, nu vrea să obțină, ca om, iubirea Tatălui numai pentru Sine, ci și pentru frații Săi întru umanitate. "Hristos rămâne pururea în ochii Tatălui. Căci când S-a făcut Unul-Născut ca noi, atunci a și intrat (ca om) în Sfânta Sfintelor (în intimitatea Tatălui) prin cortul cel mai mare și desăvârșit, adică în cer, ca să Se arate, precum s-a scris, în fața lui Dumnezeu pentru noi (Evr. 9, 24). Căci nu Se înfățișează pe Sine în fața Tatălui, ci pe noi în Sine, care am căzut de la fața și de la ochii Lui din pricina neascultării și a păcatului care a stăpânit peste toți. În Hristos deci am dobândit apropierea și îndrăznirea spre intrarea în Sfânta Sfintelor, precum ne-a spus înțeleptul Pavel. Căci precum ne-am sculat și am ajuns întru cele cerești în Hristos, așa am ajuns în fața Tatălui"[45]. În Hristos am intrat și înaintăm

45. *Ibidem*, cartea X, col. 672.

în infinitatea vieţii şi iubirii lui Dumnezeu, care izvorăşte din Tatăl, pentru că această infinitate de viaţă şi de iubire, umplând umanitatea lui Hristos prin jertfă şi Înviere, ni s-a făcut accesibilă şi nouă prin jertfa care ne duce la înviere.

Noi nu trebuie să murim de moarte sângeroasă ca Hristos. Căci nu în noi se biruieşte, ca în pârga umanităţii, moartea. Dar în faptele noastre de renunţare continuă la păcate şi de sporire în virtuţi, ca ieşiri din mărginirea egoismului şi ca deschideri spre Dumnezeu cel infinit şi spre relaţia cu semenii în El, se activează continuu voinţa noastră de a nu mai trăi nouă, deci a unei vieţi care ne duce spre moarte, ci lui Dumnezeu cel fără de moarte şi semenilor noştri în Dumnezeu. În această intenţie activă e cuprinsă virtual însăşi capacitatea morţii noastre fizice pentru Dumnezeu şi pentru ajutorarea semenilor noştri, ca să ieşim din îngustimea egoismului propriu şi conducător spre moarte la largul vieţii şi iubirii infinite a lui Dumnezeu.

Astfel jertfa noastră, fiind renunţare continuă la păcate, ca forme ale egoismului, ia forma virtuţilor şi sporirii continue în ele, ia forma deschiderii iubitoare spre Dumnezeu şi spre semeni, dat fiind că toate virtuţile sunt însufleţite de iubire faţă de Dumnezeu şi de oameni şi sfârşesc într-o iubire culminantă şi fără sfârşit. Ca atare, jertfa noastră sau virtuţile noastre au un caracter dinamic şi neîntrerupt. "Căci socotesc că noi trebuie să aducem lui Dumnezeu ca o bună mireasmă modurile (virtuţile) vieţuirii în Hristos, făcându-ne ca nişte miresme şi aducându-ne pe noi lui Dumnezeu arderi de tot bine mirositoare, potrivit, socotesc, cu ceea ce s-a spus cu dreptate: "Înfăţişaţi, aşadar, trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu - jertfa voastră înţelegătoare" (Rom. 12, 1). "Căci în toată vremea şi fără încetare, de la început şi până la sfârşit aducem în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea, în cortul sfânt, adică în Biserică"[46].

46. *Ibidem*, cartea XVII, col. 1124.

Aducând jertfa virtuţilor, sau a deschiderii noastre în Biserică, spre Dumnezeu cel infinit, sau în "locul" deschiderii spre infinitatea lui Dumnezeu în Hristos şi spre unitatea cu ceilalţi credincioşi în Dumnezeu, realizăm prin aceasta în concret unitatea de corp extins al lui Hristos în care se mişcă iubirea nesfârşită a Persoanelor Sfintei Treimi, unitate căreia Cuvântul i-a pus începutul prin întrupare. Virtuţile sunt formele şi gradele deschiderii noastre fără sfârşit spre Tatăl şi spre semenii noştri prin iubire, în Hristos, întrucât în Hristos s-a făcut şi rămâne veşnic această deschidere. Ne deschidem Tatălui la început prin credinţă, apoi prin ascultare, prin înfrânare, prin răbdare, prin smerenie, tot atâtea grade ale depăşirii limitelor noastre, purtate de iubire şi ajunse la iubirea culminantă, care nu are sfârşit. Dar prin toate acestea ne deschidem şi indefinitului semenilor noştri şi sporim în unitatea cu ei în infinitatea iubirii dumnezeieşti puse la dispoziţia noastră în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a făcut ca om accesibil nouă.

d. **Biserica pnevmatizată prin Duhul lui Hristos cel înviat.** Dar deschiderea orizonturilor infinite ale cunoaşterii vieţii în Hristos, capul Bisericii, se lărgeşte cel mai mult prin învierea şi înălţarea lui Hristos ca om şi prin participarea noastră parţială la aceasta încă din timpul existenţei noastre pământeşti. "Căci murind Hristos pentru noi, înviind şi înălţându-Se la ceruri, a lărgit prin Duhul în chip spiritual inimile celor ce-L primesc"[47].

Propriu-zis de-abia Învierea şi Înălţarea fac pe Cuvântul cel întrupat şi răstignit să Se extindă, prin Duhul Său cel Sfânt, cu trupul Său în cei care cred şi se deschid Lui, devenind din capul virtual, capul actual al Bisericii. Cuvântul lui Dumnezeu S-a acoperit la întrupare, "deşi e pretutindeni şi în toate". "S-a acoperit din iconomie, aşteptând timpul ară-

47. Idem, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 239 A.

tării (prin trupul însuşi, *n.n.*). Iar timpul arătării către toţi a fost Învierea din morţi"[48].

Învierea şi înălţarea lui Hristos cu trupul actualizează, prin sălăşluirea Lui în noi, prin Duhul Sfânt, calitatea Sa de cap al Bisericii, care îşi ia începutul existenţei reale prin aceasta, în mod special prin faptul că face ca comunitatea bisericească să primească în Capul-Hristos începutul vieţii de veci şi să vadă perspectiva nesfârşită a acestei vieţi cu trupul, ba chiar să guste ceva din ea. Ea primeşte prin Înviere, pe lângă unitatea a cărei bază s-a pus obiectiv prin întruparea Cuvântului şi s-a întărit prin jertfa Lui, perspectiva şi arvuna învierii şi a vieţii de veci. Biserica are imprimată virtualitatea învierii, dar nu numai în trupul personal al lui Hristos sălăşluit în ea, ci şi în fiinţa celor ce o constituie ca trup tainic al Lui. Căci sufletele lor se umplu de puterea Duhului lui Hristos cel înviat, Care le va face capabile la sfârşitul lumii să-şi readucă trupurile la o viaţă incoruptibilă[49]. Sufletele lor se umplu de puterea Duhului lui Hristos, plin de puterile trupului jertfit şi înviat al lui Hristos, prin Tainele Bisericii, prin vieţuirea lor animată de Duhul lui Hristos cel jertfit şi de puterea trupului Lui înviat. Iar aceasta are un efect şi asupra trupului lor încă din această viaţă, care îl va duce la înviere la sfârşitul lumii.

48. Idem, *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 661 B.

49. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că pe când Hristos a avut o singură înviere, cea a trupului, pentru că El a murit numai cu trupul, nu şi cu sufletul, noi, urmaşii lui Adam, trebuie să înviem de două ori, o dată cu sufletul la Botez, şi o dată cu trupul la începutul veacului viitor, pentru că noi eram morţi şi cu sufletul şi muritori şi cu trupul. "Adam a murit şi prin păcat, şi prin fire. La Hristos moartea este una. Căci Hristos nu a păcătuit. Dar şi această moarte unică e pentru noi... De aceea El a avut numai învierea din moartea cea una. Dar noi, murind o moarte dublă, ne bucurăm şi de o înviere dublă. Prima înviere am avut-o din păcat. Căci am fost îngropaţi cu El în Botez şi ne-am sculat cu El prin Botez. Această primă înviere e izbăvirea de păcate. A doua înviere e cea a trupului. Ţi-a dat-o pe cea mai mare, aşteapt-o şi pe cea mai mică" (*Cuv. despre Înviere*, P.G. 50, col. 438-440).

Propriu-zis Duhul lui Hristos cel jertfit e una cu Duhul lui Hristos cel înviat şi, primindu-L pe Acesta în viaţa de acum, primim o dată cu puterea autojertfirii şi arvuna învierii. De aceea Duhul lui Hristos cel jertfit şi înviat conduce pe cei ce şi-L însuşesc la înviere. Prin viaţa de jertfă, susţinută de puterea Duhului lui Hristos cel jertfit, credincioşii înaintează spre învierea lor. Astfel *Biserica este "locul" în care se înaintează spre înviere, e "laboratorul" învierii. Ea are ca aspect principal pe cel eshatologic.* Prin înaintarea pe drumul jertfei, sau al morţii cu Hristos, sufletul se umple de o tot mai mare putere asupra trupului, care se va manifesta în învierea trupului. Aceasta înseamnă că membrii Bisericii înaintează spre pnevmatizarea lor şi, prin aceasta, pe drumul spre învierea cu Hristos[50].

Învierea lui Hristos a pus în lumină semnificaţia vieţii Lui de ascultare până la moarte, ca eliberare a omului de sine însuşi şi de puterile inferioare, pentru a fi capabil de relaţia de iubire nesfârşită cu Dumnezeu. Prin aceasta noi ştim că prin viaţa noastră de ascultare iubitoare, de jertfă, sau de iertare şi de sporire în virtuţi înaintăm spre înviere. Noi ştim că, nefiind ai lumii acesteia, ai păcatului, suntem ai împărăţiei învierii. Ştim că, neavând cetate stătătoare pe acest pământ în care toate sunt destinate morţii, avem cetăţenie netrecătoare în ceruri (Evr. 13, 14; Filip. 3, 20). Aceasta pentru că Hristos cel jertfit, imprimat în noi, face cu noi drumul spre învierea Sa în noi şi spre învierea noastră împreună cu El. *Biserica e pelerină spre cer pentru că Hristos e calea spre cer* şi Cel ce călătoreşte cu ea şi în ea spre cer. Aceasta nu înseamnă că membrii Bisericii nu sunt activi pe pământ, dar activitatea lor nu are numai rostul să

50. Sfântul Ioan Gură de Aur, pornind de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Şi măcar că omul nostru cel din afară se strică, dar cel dinăuntru se înnoieşte din zi în zi" (2 Cor. 4, 16), zice: "Trupul se face mai slab, dar sufletul, tot mai puternic şi mai viguros şi aproape că prinde aripi".

întreţină trupul, ca şi când totul s-ar termina cu moartea lor, ci prin activitatea lor pun temeliile comuniunii eterne cu Fiul lui Dumnezeu devenit om şi cu semenii. Ei ajută şi material pe ceilalţi. Dar prin aceasta ei vor să pună aceleaşi temelii ale unei iubiri care să dureze veşnic. Adică nu văd numai trupul lor şi al altora. Ei nu slujesc stricăciunii. Ei nu se ostenesc pentru ceva ce se corupe, cum se osteneau danaidele turnând apa într-un butoi fără fund.

Fiind în Biserică sau în Hristos, ei nu rămân prin moarte definitiv în pământ, ci Biserica îi conduce la viaţa de veci. Murind, ei rămân în Hristos. *Căci moartea lor nu e deplină şi nici definitivă,* ci ei rămân cu sufletul pentru viaţa viitoare şi vor învia cu trupul în Hristos, având în vedere *că sufletele lor în viaţa viitoare se află în Hristos cel înviat cu trupul.* De aceea membrii Bisericii nu trăiesc ca unii ce n-au nădejde (1 Tes. 4, 13), căci Hristos, ca Ipostasul dumnezeiesc al Bisericii, întrupat şi înviat, nu o poartă în Sine ca să lase mădularele ei în pământ la sfârşitul vieţii lor pământeşti, ci ca să-i ducă mai întâi cu sufletul, apoi şi cu trupul în viaţa cea veşnică, la comuniunea iubirii treimice nesfârşite în care Se află Hristos Însuşi ca om. Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, răstignit şi înviat, e ipostasul veşnic al celor ce parcurg în El pe pământ sau în Biserică, prin credinţă şi prin virtuţi, drumul pe care l-a parcurs El Însuşi în cursul vieţii Lui pământeşti. Şi ei ştiu că vor învia, ba chiar participă anticipat în sufletul şi în trupul lor, mădular al trupului înviat al lui Hristos, la învierea şi la viaţa de veci a lui Hristos. Hristos li Se face transparent, li Se dăruieşte parţial, ca Hristos cel înviat, încă prin Crucea pe care o poartă ei în viaţa aceasta, împreună cu El.

Arvuna aceasta constă în începutul pnevmatizării lor, care nu se face fără Cruce, dar nici fără Duhul; în începutul de realizare a unei transparenţe prin care văd viaţa infinită a lui Hristos şi se împărtăşesc în parte de ea. Aceasta le vine din trupul înviat, deci pnevmatizat şi subiectivat la

culme al Mântuitorului, din relaţia cu Hristos ajunsă la o mare intensitate datorită acestei pnevmatizări şi subiectivări accentuate a trupului lor. Numai pentru că Biserica e un trup format din astfel de mădulare pe cale de pnevmatizare, binevoieşte să locuiască în ea Hristos cel înviat, sau numai în vederea acestei pnevmatizări a mădularelor ei, ca cei ce sunt preocupaţi de aceasta, fapt propriu îndeobşte membrilor Bisericii, vrea să locuiască Hristos ca într-un locaş adecvat sau pe cale de a se face tot mai adecvat. Căci numai printr-un astfel de trup se pot face transparente prezenţa şi slava lui Hristos. "Nu a primit să locuiască în templul de pietre pe care l-a zidit Solomon... Ci locuieşte în noi prin Duhul... Dar eram nepărtaşi de Duhul înainte de pogorârea Lui, cum zice preaînţeleptul Ioan: "Încă nu era (dat) Duhul, căci Iisus încă nu era slăvit" (In 7, 39). Dar sculându-Se din morţi şi readucând la chipul dumnezeiesc firea omului, a suflat întâi peste Sfinţii Apostoli, zicând: "Luaţi Duh Sfânt" (In 20, 22).

Pnevmatizarea aceasta înseamnă în acelaşi timp eliberarea sau puterea eliberării de patimile înrobitoare şi de legea unei naturi care duce la coruperea definitivă a trupului. Dar înseamnă şi intimitatea filială cu Tatăl. "Dar zice şi dumnezeiescul Pavel: "Căci nu aţi luat Duh de robie spre frică, ci Duh de înfiere, în care strigăm: "Avva, Părinte!" (Rom. 8, 15). Duhul robiei era în Israel, Duhul de fii, în noi..., adică în Biserica cea din neamuri e Duhul lui Dumnezeu spre înfiere, făcându-ne casă duhovnicească"[51]. Iar pnevmatizaţi putem vedea cu ochii liberi slava lui Hristos cel pnevmatizat, adică Îl putem vedea transparent unii în alţii, sau în Biserică, noi înşine fiind transparenţi pentru Hristos. "Iar Domnul este Duhul. Şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. De aceea noi toţi, cum a spus iarăşi acela, cu faţa descoperită (transparentă, *n.n.*) oglin-

51. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 233.

dind fața Domnului, ne preschimbăm din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Cor. 3, 17-18).

Biserica, și în ea fiecare mădular al ei, este astfel rugul aprins, dar nemistuit de focul inepuizabil al iubirii, adusă oamenilor în umanitatea lui Hristos. Căci Hristos cel înviat luminează din ea și o înflăcărează la nesfârșit, dar nu o consumă, așa cum a făcut și face și cu firea Sa. "Flacăra a crușat mărăcinele și s-a făcut suportabilă lemnului mic și slab. Căci Dumnezeirea a încăput în umanitate. Aceasta e taina lui Hristos. Dar a locuit și în noi Cuvântul lui Dumnezeu, nu cerând pedepse, nu rostind judecăți, ci strălucind prin raze bune și blânde"[52]. Hristos strălucește cu razele blânde ale iubirii, dându-ne curaj să ne apropiem de El, să intrăm în relație de iubire cu El, măcar că iubirea aceasta este nesfârșită, sau tocmai de aceea.

Purtată în Hristos, comunitatea celor uniți cu El trăiește în căldura dragostei și în lumina Lui, în lumina dragostei Lui față de credincioșii din El și a lor față de El și întreolaltă. E o viață într-un alt plan, în planul vieții nesfârșite și atotluminoase dumnezeiești.

2. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică, preoția generală personală și preoția slujitoare a Bisericii

a. **Preoția lui Hristos în Biserică.** Biserica se menține și înaintează în planul vieții care se hrănește din sfințenia, din îndumnezeirea și din Învierea lui Hristos. Dar aceasta, nu numai întrucât Îl are în ea pe El ca ipostas divin întrupat și deci ca trup ipostaziat în Dumnezeu, jertfit și înviat o dată pentru toți, iradiind din El puterea de jertfă și puterea de înaintare spre înviere, ci și întrucât Hristos Însuși continuă să fie în ea Arhiereul care Se oferă pe Sine ca jertfă în continuare, Învățătorul care Își propagă învățătura despre Sine

52. *Ibidem*, col. 413-416.

şi despre mântuirea în Sine şi Conducătorul nostru spre mântuire. Hristos după ce a exercitat întreita Sa slujire, înainte de a fi dat fiinţă Bisericii, exercită această slujire şi în Biserica Sa. El nu e capul Bisericii numai întrucât e ipostasul divin, devenit ipostas al umanităţii şi întrucât Se menţine în oameni cu trupul Lui jertfit, înviat şi înălţat, ci şi întrucât continuă să exercite şi să susţină în ea cele trei slujiri mântuitoare ale Lui în Biserică. De calitatea Lui de cap ţine şi faptul că ne conduce, ne luminează şi Se oferă în continuare ca jertfă pentru ca să ne conducă prin toate acestea, prin cunoştinţă şi prin viaţa de jertfă, spre înviere şi spre viaţa de veci în El.

Hristos, ca ipostas divin purtător al umanităţii noastre jertfite şi înviate, nu rămâne pasiv în Biserică, ci în lucrarea Sa de Învăţător, de Arhiereu şi Împărat. În această întreită slujire, El nu are Biserica drept obiect, ci i se adresează ca unei partenere libere, chemate la libertate şi la relaţia iubitoare cu Sine. Căci Biserica este alcătuită din persoane înzestrate cu libertate şi chemate la libertate şi la iubire netrecătoare. În calitatea de parteneră, Biserica pe de o parte primeşte învăţătura, jertfa şi conducerea Lui, pe de alta, răspunde la ele în mod liber şi pozitiv ca la o chemare, învăţând, jertfindu-se şi conducând ea însăşi, sau participând la slujirile Lui de Învăţător, Arhiereu şi Împărat. Prin continuarea întreitei Sale slujiri în Biserică, Hristos întreţine cu Biserica şi cu fiecare mădular al ei un dialog progresiv în care nici El, nici Biserica, nici mădularele ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta e sensul preoţiei împărăteşti a credincioşilor chemaţi să vestească bunătăţile lui Hristos şi să se ferească de poftele trupeşti (1 Pt. 1, 8-11; 1 In 2, 20).

Corpul lui Hristos, format el însuşi din capete, se umple de lumina ce-i vine din capul suprem şi răspândeşte această lumină, întrucât o trece mădularelor lui şi altora, ce se înalţă prin participarea la jertfa şi la învăţătura Lui la o viaţă de jertfă a tuturor mădularelor, către Dumnezeu şi întreo-

laltă. Ea se supune conducerii Lui şi şi-o însuşeşte, conducând ea însăşi în acelaşi duh de iubire mădularele sale personale şi acestea conducându-se unul pe altul şi învăţându-se şi îndemnându-se la jertfă. Precum Hristos este activ în aceste slujiri, aşa este activă şi Biserica Sa în împărtăşirea de ele. Hristos ar putea rămâne pasiv numai când învăţătura, jertfa şi conducerea s-ar putea desprinde de Persoana Lui, cum se întâmplă într-o anumită măsură acolo unde I se dă lui Hristos un locţiitor, sau unde fiecare membru al Bisericii socoteşte că se poate învăţa şi conduce el însuşi într-un mod divergent de alţii, fără a avea pe Hristos ca învăţător şi conducător unic al lor. Dar dacă Hristos este Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, El este prin Sine lumina, învăţătura, jertfa şi conducerea. Iar la acestea participă toţi cei în care El este sălăşluit în chip unitar. În unitatea lor de credinţă, de înţelegere, de participare la jertfă, se arată că Hristos Însuşi rămâne neîmpărţit în toţi, activ ca învăţător, ca arhiereu şi ca împărat.

Hristos învaţă Biserica Sa în continuare, luminând-o în înţelegerea cuvintelor Lui şi lucrării Lui mântuitoare în contextul fiecărui timp. Pe de altă parte o face părtaşă acestei slujiri, îndemnând lăuntric mădularele ei prin Duhul Sfânt să se înveţe unele pe altele. Chiar în exercitarea acestui îndemn, El este învăţătorul suprem. Căci El a îndemnat pe Apostoli să ducă învăţătura de la obârşie sau cuvântul Lui şi cuvântul despre El tuturor neamurilor. El a îndemnat apoi pe misionarii din orice timp să-L facă cunoscut ca Mântuitor în toată lumea. El îndeamnă pe părinţi să-L facă cunoscut copiilor şi pe toţi credincioşii să comunice unii altora credinţa lor în El şi să-şi lămurească înţelesurile Persoanei şi lucrării Lui mântuitoare. Toată Biserica e învăţată de El şi învăţătoare prin participarea la slujirea Lui învăţătorească. Cei ce culeg mai mult din mana învăţăturii Lui, sau sorb mai mult din apa vie a acestei învăţături, dăruiesc mai mult altora.

Sfântul Chiril din Alexandria spune: "Trebuie să ne umplem de învățăturile dumnezeiești și evanghelice. Căci Hristos, distribuindu-ne în aceeași măsură, nouă celor mici și mari, harul Său și hrănindu-ne pe toți spre viață, vrea ca și cei mai tari să adune cu ceilalți și să asude pentru frați și să le dăruiască ostenelile lor acelora și să-i facă părtași darurilor de sus. Aceasta este ceea ce s-a spus către Sfinții Apostoli: "În dar ați luat, în dar să dați" (Mt. 10, 8). Căci culegând foarte multă mană pentru ei, s-au silit să împartă celor ce locuiau în același cort, adică în Biserică"[53]. Sau: "Cei ce nu au puterea de a înțelege singuri prin ei înșiși taina desăvârșită a lui Hristos, sau nu sunt îndestulători spre cuprinderea Lui din pricina slăbiciunii înțelegerii lor, se vor împărtăși totuși de El, dar primind ca împreună-lucrători și ajutători pe cei de aceeași credință. Căci prin îndrumare reciprocă putem urca uneori și la vederi mai înalte decât cele pe măsura noastră"[54].

În exercitarea slujirii de Învățător, se pune în relief continuu și calitatea ei profetică. Căci ea ne duce prin propovăduirea Bisericii la trepte tot mai apropiate de omul-model care este Hristos și de relațiile de dreptate, de frățietate și de delicatețe umană, care vor domni în Împărăția cerurilor, unde va fi umanul în forma lui deplin realizată.

La fel Hristos ne călăuzește pe toți cu putere spre o legătură mai deplină cu Sine și spre unirea cu El în Împărăția cerurilor, dar ne dă și nouă putere să ne călăuzim unii pe alții în această direcție. Sau biruiește împreună cu noi pornirile inferioare și demonice care tind să ne țină departe de El prin tot felul de greutăți puse în calea străduinței noastre de apropiere de El, de împlinire a voii Lui. El este *Împărat*, dar și noi suntem chemați să ne împărtășim de puterea Lui împărătească, biruind aceste porniri și piedici, pentru a ajunge să împărățim împreună cu El, nemaifiind stânjeniți

53. *Ibidem*, col. 457.
54. *Ibidem*, col. 425 BC.

de lanţurile naturii, ale păcatului şi morţii. "Dacă stăruim în răbdare, (care e şi putere, *n.n.*), vom fi împăraţi împreună cu El" (2 Tim. 2, 12, vezi şi 1 Tes. 2, 12; Evr. 12, 28; Iac. 2, 5).

Prin slujirea de *Arhiereu* în Biserică, Hristos Îşi înfăţişează neîncetat trupul Său jertfit Tatălui, dar o dată cu aceasta ne înfăţişează şi pe noi ca jertfe benevole de bună mireasmă, din puterea trupului Său jertfit de care noi ne împărtăşim. Prin aceasta, El nu aduce jertfa numai pentru Sine, sau numai corpul Său personal, ci şi corpul Său tainic în lăuntrul căruia se află trupul Său personal.

În cazul Său este o identitate între jertfitor şi jertfă, ceea ce înseamnă că Însăşi Persoana Sa e jertfă benevolă, că jertfa e persoana care se jertfeşte, că nu se poate distinge între pasivitatea jertfei şi spontaneitatea jertfitorului, că nu se poate separa între starea pasivă a jertfei şi dispoziţia activă a jertfitorului. *Acelaşi este activ ca jertfitor şi pasiv ca jertfă,* mai bine zis, primitor al stării de jertfă; Acelaşi susţine în mod activ ca jertfitor starea Sa pasivă sau receptivă de jertfă. El Se predă activ şi susţine activ starea Sa pasivă sau receptivă de dăruire. Îmbinarea paradoxală de activ şi pasiv sau receptiv în starea de jertfă continuă, identică cu jertfitorul, înseamnă că în jertfa de Sine jertfitorul continuă să susţină activ dăruirea Sa, împlinirea voii Celui căruia I S-a dăruit; să fie întru totul activ în această dăruire de Sine în favoarea Aceluia; să fie întreg pentru Acela, să nu fie în nici un fel pentru Sine.

La această stare de jertfă continuă şi de jertfitor continuu ne atrage Hristos şi pe noi. El nu ne jertfeşte ca obiecte, ci ne atrage la o autojertfire ca subiecte, la o autodăruire activă şi la o rămânere în ea, împărtăşindu-ne de starea Lui de jertfă, în care El, de asemenea, nu este obiect pasiv, ci dăruitor. Împărtăşindu-ne deci de jertfa Lui, nu ne împărtăşim numai de jertfă, ci şi de jertfitor. Prin aceasta devenim noi înşine nu numai jertfe, ci şi jertfitori sau preoţi

ai jertfei noastre în acest sens restrâns. Numai aşa jertfa noastră e întru miros de bună mireasmă, pentru că e ca şi a Lui, însăşi persoana noastră în stare de jertfă, de autodăruire voluntară, de menţinere activă în stare "pasivă" de predare lui Dumnezeu şi semenilor, de trăire potrivit exclusiv voii lor. Noi asistăm nu numai în Biserică la jertfa Lui.

Deci pe de o parte Hristos ne aduce ca jertfe în calitate de Arhiereu împreună cu jertfa Sa, pe de alta, ne dăm noi înşine Lui ca jertfă, ca să ne aducă lui Dumnezeu şi Tatăl. Predându-Se El Însuşi Tatălui şi umplându-Se astfel ca om de iubirea infinită a Tatălui şi faţă de Tatăl, ne atrage şi pe noi la această stare de predare, dar şi noi înşine ne aducem prin aceasta, dacă nu suntem numai pasivi în ea. Noi nu ne putem aduce jertfă Tatălui decât în Hristos, dar totuşi trebuie să ne oferim şi noi Tatălui din puterea jertfei lui Hristos, adică să ne aducem şi noi împreună cu El; trebuie să depăşim prin aceasta limitele egoismului nostru, pentru ca, predându-ne Tatălui celui infinit, să participăm ca parteneri la iubirea Lui. Din jertfa lui Hristos iradiază o putere magnetică, atrăgându-ne şi pe noi la jertfirea noastră. *Autojertfirea noastră e plină astfel de autojertfirea lui Hristos*[55]. Jertfa noastră constă într-o vieţuire curată, în rugăciune şi în alte daruri pentru semenii noştri lipsiţi şi pentru întreţinerea lucrării Bisericii în vederea mântuirii. Jertfa noastră constă în esenţă în renunţarea la noi, pentru a intra în relaţia iubitoare cu Dumnezeu cel infinit.

Sfântul Chirii din Alexandria zice: "Căci toată vremea şi fără încetare, de la început până la sfârşit, înălţăm în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea în cortul sfânt, adică în Biserică. Pentru că fumul ce se ridică din Miel dimineaţa şi către seară e un chip al Celui ce din pricina noastră şi în favoarea noastră Se înalţă spre Tatăl întru miros de bună

55. "Dar şi noi înşine suntem uniţi cu Tatăl, când se ridică din noi buna mireasmă a mirelui Hristos". (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 664).

mireasmă, aducând împreună cu Sine şi viaţa celor ce au crezut în El, Care are întru nădejde strălucirea slavei şi a Împărăţiei"[56]. Pătrunşi de El ca ipostas fundamental al nostru, ne umplem de dispoziţia Lui de jertfitor şi suntem atraşi şi noi în actul Său de autojertfire. Sau: "Căci dacă nu murea Hristos pentru noi, n-am fi fost primiţi noi spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu Tatăl. Dar o dată ce S-a desăvârşit El (ca om) prin pătimiri, venim după El îndată ca dar sfinţit lui Dumnezeu şi Tatăl şi ne oferim pe noi înşine jertfă cu adevărat duhovnicească"[57].

Hristos e Arhiereul continuu, pentru că continuu mijloceşte intrarea noastră la Dumnezeu Tatăl, prin starea Lui de predare faţă de El; pentru că continuu mijloceşte intrarea noastră în relaţia iubitoare cu Tatăl, primindu-ne în relaţia iubitoare a Sa cu Tatăl şi făcându-ne să uităm de noi înşine, sau de limitarea noastră prin egoism, ca să intrăm în relaţia iubirii infinite ca parteneri ai Tatălui, împreună cu Hristos.

Dar intrarea aceasta a noastră la Tatăl e şi un act al nostru, adică o predare a noastră, din puterea predării lui Hristos. Ne eliberăm de noi înşine şi de patimile noastre prin libertatea deplină a subiectului central al nostru. "Căci Hristos este Arhiereul cu adevărat şi mare, Mijlocitorul rânduit. Căci precum scrie dumnezeiescul Pavel: "Întru El avem apropiere în Duh către Tatăl" (Ef. 2, 18; Rom. 5, 2). Deci cei ce voiesc să-şi predea (să se jertfească, sfinţească - καθιεροῦν -) sufletul lui Dumnezeu Tatăl, prin mijlocirea lui Hristos, trebuie să fie liberaţi de orice pată"[58], adică de orice gând sau patimă care-i limitează, care nu-i lasă să intre în relaţia de iubire nesfârşită cu Dumnezeu cel personal şi, prin El, cu semenii.

56. *Ibidem*, cartea X, col. 761.
57. *Ibidem*, cartea XVII, col. 1089.
58. *Ibidem*, cartea XV, col. 957 B.

b. **Preoţia lui Hristos în Biserică prin preoţia generală.** În felul acesta toţi sunt preoţi şi jertfe în Biserică, toţi sunt învăţători şi călăuzitori spre mântuire ai lor şi ai altor credincioşi apropiaţi, sau şi ai altor oameni, dar fără o răspundere formală pentru comunitatea bisericească. "După Sfinţii Părinţi, omul este în acelaşi timp împărat, prooroc şi preot ca şi Hristos: împărat, în virtutea stăpânirii lui peste patimi; preot, din cauza autojertfirii; prooroc, ca un iniţiat în tainele dumnezeieşti"[59]. Rugăciunile pe care le fac credincioşii personal şi viaţa de jertfă pe care o practică pentru ei înşişi şi în relaţiile lor cu alţii îşi iau puterea din aducerea continuă a jertfei lui Hristos şi din împărtăşirea de ea.

Dar aceasta se face evident cu deosebire în faptul că, pe lângă rugăciunile lor individuale, pe lângă jertfele făcute pentru alte persoane lipsite, unele din rugăciunile şi jertfele lor le încredinţează celui care aduce pe Hristos ca jertfă, spre a le alătura, ca jertfă a lor, jertfei lui Hristos aduse prin el.

c. **Preoţia lui Hristos în Biserică prin preoţia slujitoare.** Dar această jertfă n-o poate aduce orice credincios, căci în acest caz nu s-ar mai arăta că ea e adusă "pentru toţi", ci fiecare ar aduce-o pentru sine. Ea trebuie să fie adusă de unul pentru toţi, reprezentând pe Hristos, Care, ca unul, Se aduce jertfă pentru toţi. Acesta e preotul, slujitor al Bisericii, cu răspundere pentru o comunitate. Prin aceasta se arată în acelaşi timp conştiinţei credinciosului că el are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. Preotul simbolizează pe Hristos ca Mijlocitor, simbolizează faptul că omul nu poate intra prin sine în relaţia iubitoare nesfârşită cu Dumnezeu.

Deci slujirea preoţească, învăţătorească şi împărătească generală, cu caracter individual, are nevoie de preoţia slujitoare a Bisericii sau a comunităţii ca bază a ei.

59. Paul Evdokimov, "Holiness in the Orthodox Tradition", în vol. *Man's concern with holiness,* Holder & Stoughton, p.131.

Şi precum Hristos nu Şi-a luat preoţia de la Sine, aşa nu şi-o pot lua de la ele nici persoanele rânduite la această preoţie slujitoare şi nu le-o poate da nici comunitatea.

Pe de altă parte, Hristos ca Mijlocitor mijloceşte către Dumnezeu Tatăl, având ca scop să obţină ca om iertarea pentru oameni de la Dumnezeu. Ca atare El nu-Şi ia singur preoţia, ci e rânduit în slujba de Mijlocitor de către Dumnezeu Tatăl: "Şi nici nu-Şi ia de la Sine slujba aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum şi Aaron; aşa şi Hristos nu S-a preamărit pe Sine Însuşi, ca să Se facă Arhiereu, ci Cel ce a grăit către El: "Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (Evr. 5, 4-6).

De aceea nici cel prin care se simbolizează Hristos, ca preot deosebit de credincioşi, nu-şi poate lua preoţia de la sine, căci în acest caz şi-ar lua-o fiecare credincios de la sine şi nu s-ar mai respecta adevărul că preotul e chemat de Dumnezeu şi nu s-ar mai recunoaşte faptul că prin preot este simbolizat Hristos, ca deosebit de fiecare credincios şi de toţi laolaltă, ca Mijlocitor al lor. De aceea preotul nu poate primi preoţia lui nici de la comunitate, căci comunitatea e compusă din membrii ei care nu sunt preoţi. Comunitatea trebuie să recunoască şi ca întreg, sau ca Biserică, faptul că Hristos, în calitate de Cap al ei, este altceva decât ea ca trup al Lui, că ea însăşi are nevoie de Hristos ca Mijlocitor, iar faptul acesta trebuie să se facă vizibil prin preotul slujitor şi mijlocitor. Atât credincioşii ca persoane individuale, cât şi comunitatea trebuie să se refere la Hristos ca la Mijlocitorul deosebit de ei şi de ea, prin preoţii care nu sunt rânduiţi preoţi de comunitate, ci sunt rânduiţi de Dumnezeu asemenea lui Hristos, ca chipuri vizibile ale lui Hristos, sau ca organe ale Lui.

Preoţia ca activare în planul sensibil a preoţiei nevăzute a lui Hristos, sau a mijlocirii Lui către Dumnezeu, e un dar al lui Dumnezeu. Credincioşii au mereu nevoie de preotul vizibil, deosebit de ei, pentru că au mereu nevoie de Hristos,

ca Mijlocitor. Omul nu-şi răpeşte mântuirea de la Dumnezeu, cum ar fi în cazul când s-ar face el însuşi preot. Nici comunitatea nu o poate răpi, ca să dea preoţia de la sine. Precum Hristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, aşa preoţii şi episcopii sunt trimişi de Hristos ca cei prin care Îşi împlineşte în mod văzut lucrarea Sa mijlocitoare sau mântuitoare. De aceea ei primesc de la Hristos Duhul Său, ca Hristos să săvârşească prin ei lucrarea Sa de mântuire. "Precum M-a trimis pe Mine Tatăl şi Eu vă trimit pe voi... Luaţi Duh Sfânt; cărora le veţi ierta păcatele, iertate vor fi, iar cărora le veţi ţine, ţinute vor fi" (In 20, 23). Sau: "Eu v-am ales pe voi şi v-am pus pe voi, ca să mergeţi şi roadă să aduceţi şi roada voastră să rămână" (In 15, 16).

Respingând preoţia slujitoare a Bisericii, concepţia protestantă a respins necesitatea împărtăşirii noastre de jertfa lui Hristos şi deci necesitatea prezentării ei în continuare în Biserică, deci şi pe Hristos în această stare de jertfă. Aceasta o face însă Hristos până azi şi de aceea până azi El trimite pe slujitorii acestei jertfe. Hristos a chemat prin Apostolii Săi pe urmaşii lor, primii episcopi, apoi prin fiecare generaţie de episcopi alţi episcopi şi prin fiecare episcop, pe preoţii Bisericii locale păstorite de El.

d. **Cele trei trepte ale preoţiei.** Apostolii, ca martorii lui Hristos cel înviat şi ca pietre de temelie pe care s-a întemeiat Biserica, nu au urmaşi. Dar ca deţinători ai plenitudinii harului întregii slujiri mântuitoare în Biserică, au ca urmaşi pe episcopi într-o succesiune neîntreruptă. "Apostolii ne-au binevestit, fiind trimişi de Iisus Hristos. Iar Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos e deci de la Dumnezeu şi Apostolii de la Hristos"[60]. Hristos a transmis Apostolilor "toate câte le-a auzit de la Tatăl" (In 15, 15). În continuare şi cei ce au urmat Apostolilor, "fiind rânduiţi episcopi în di-

60. Clement Romanul, *1 Cor.* 42, 1-4; 44, 2 urm.

ferite părţi, sunt după hotărârea lui Iisus Hristos"[61]. Ei urmează, potrivit Sfântului Ignatie, Apostolilor "ca Iisus Hristos, Tatălui", continuând lucrarea lor[62]. După Clement Romanul, Apostolii predicând "în ţări şi oraşe... au pus începuturile Bisericilor, cercând în Duhul pe episcopi şi pe diaconii celor ce aveau să creadă... Au aşezat pe cei mai înainte pomeniţi şi le-au rânduit că, de vor adormi, să le urmeze în slujba lor sfântă (Liturghia) alţi bărbaţi probaţi"[63]. Astfel "episcopii, urmaşii Apostolilor, sunt socotiţi părtaşi ai aceluiaşi har arhieresc şi ai aceleiaşi învăţături şi păzitori ai Bisericii"[64].

Fiecare episcop e urmaşul tuturor Apostolilor, căci fiecare Apostol se afla în comuniune cu toţi ceilalţi Apostoli. Iar după aceea, fiecare episcop e hirotonit de mai mulţi episcopi în numele întregului episcopat, primind acelaşi har şi aceeaşi învăţătură pe care le-au avut toţi Apostolii şi toţi episcopii şi odată cu aceasta putând împărtăşi preoţilor, şi prin ei credincioşilor eparhiei sale, acelaşi har şi aceeaşi învăţătură neschimbată, care sunt în toată Biserica[65], sau punându-i în comuniune cu Acelaşi Hristos, Care, aducându-Se Tatălui ca jertfă în continuare, Îşi ţine umanitatea Sa în legătura iubirii nesfârşite cu Tatăl.

e. **Succesiunea harului sau Hristos în continuarea lucrării Sale preoţeşti prin alţi slujitori.** Succesiunea neîntre-

61. Ignatie al Antiohiei, *Ef. 3, 2.*
62. *Smirn.* 8, 1.
63. *1 Cor.*, cap. 42-44.
64. Idem, *Refutatio omnium haeresium* I, la I. Karmiris, *op. cit.*, p. 400.
65. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 466. Vezi tot la el şi citatul din G. Florovski (*Le Corps du Christ vivant*, p. 33): "L'unité charismatique de l'Eglise est assurée par la succession apostolique... qui est un organe charismatique qui assure l'unité du corps vivant... C'est par son évêque, le plus exactement dans son évêque, que chaque église locale ou particulière est incluse dans la totalité de l'Eglise catholique (totale). Par son évêque, elle est unie aux sources premières de la vie charismatique de l'Eglise liée á la Pentecôte".

ruptă a harului de la Apostoli nu înseamnă numai că râul harului sau al dragostei nesfârşite a lui Hristos vine numai din trecut, din persoanele care au mijlocit-o, în mod orizontal, printr-un lanţ de intermediari. Dacă cel ce lucrează prin orice săvârşitor al unei Taine este Hristos Însuşi, sau dacă Hristos Însuşi Îşi comunică prin el iubirea Sa faţă de Tatăl şi faţă de cei ce primesc Tainele, în episcopii care hirotonesc un nou episcop lucrează Hristos Însuşi, Cel ce Se află în cer şi în Biserică, comunicându-Şi această iubire. Harul vine şi de sus de fiecare dată. Succesiunea înseamnă numai că Acelaşi Hristos, Care a lucrat începând de la Apostoli în toţi episcopii de până acum, lucrează prin mijlocirea rugăciunilor episcopilor hirotonisitori şi asupra noului hirotonit şi va lucra şi prin Tainele ce le va săvârşi el ca episcop. Hristos e o prezenţă directă pentru noul episcop, dar e Acelaşi care a fost o prezenţă directă şi pentru episcopii din tot trecutul.

Hristos rânduieşte invizibil în mod direct şi vizibil prin episcop pe episcopi, pe preoţi şi pe diaconii din orice timp, comunicându-le pe Duhul Sfânt sau iubirea nesfârşită de Dumnezeu şi a lui Dumnezeu care se află în trupul Său. Dar le-o comunică prin rugăciunile celor dintâi Apostoli, apoi ale episcopilor (episcopi: Fapte 20, 28; 2 Tim. 1, 6; Tit 1, 5; preoţi: 1 Tim. 5, 22; Fapte 14, 23; diaconi: Fapte 6, 6; 1 Tim. 3, 10 etc.). Mijlocirea slujbei episcopale şi preoţeşti implică totdeauna şi o dimensiune a trecutului, căci implică continuitatea Aceluiaşi Hristos, dar şi realitatea vie a celor ce ne transmit harul iubirii lui Hristos prin credinţa lor. Credinciosul, în care lucrează acum Hristos prin mijlocirea unui preot, Îl primeşte prin mijlocirea unui preot; acesta a primit harul în trecut prin credinţa lui, printr-un episcop care credea. El primeşte prin mijlocirea unui preot care a primit harul de la Hristos pentru că crede în El şi l-a primit de la un episcop care şi el credea în Hristos. Timpul cu succesiunea lui e inclus în însuşi faptul că harul se

primeşte printr-o persoană care-l are deja şi crede şi se roagă. Harul vine prin mijlocirea unor persoane care ne transmit odată cu el şi credinţa lor prin Duhul Sfânt. Astfel, odată cu succesiunea harului de la Apostoli avem şi succesiunea credinţei de la ei. Preoţia ca mijlocitoare obiectivă a lui Hristos, Care S-a făcut şi rămâne El Însuşi un Mijlocitor obiectiv, include în ea actualitatea prezentă a lucrării lui Hristos, dar a Aceluiaşi Hristos care a lucrat în tot trecutul Bisericii.

Preoţia slujitoare, care ne face prezentă într-un anumit loc şi timp jertfa lui Hristos pentru a ne împărtăşi de ea, înseamnă că Hristos e în continuare ca Arhiereu identic cu jertfa Lui. Nu se poate despărţi jertfa benevolă a lui Hristos, de Hristos Însuşi, ca Arhiereu, sau ca Mijlocitor obiectiv.

Protestantismul a respins realitatea obiectivă a Arhiereului sau Mijlocitorului Hristos, Care face eficientă lucrarea Sa mântuitoare în continuare dând posibilitate credincioşilor să se împărtăşească de ea. Concepţia protestantă a făcut să depindă mântuirea numai de subiectivitatea umană individuală. Mijlocirea lui Hristos s-a epuizat, după concepţia creştinismului occidental, pe Cruce, ca într-un act pur juridic şi deci suficient, şi nu mai e nevoie de ea în continuare. Depinde acum exclusiv de noi să credem că mijlocirea de pe Golgota a rezolvat de fapt diferendul dintre noi şi Dumnezeu.

Prin preoţia sa slujitoare, preotul nu e scos nici el, ca persoană individuală, din necesitatea rugăciunilor pentru sine, asemenea tuturor credincioşilor. Slujind jertfa lui Hristos pentru comunitate şi legând de ea rugăciunile pentru credincioşi, se include şi pe sine între aceştia, scoţând la proscomidie o părticică şi pentru sine. Pe lângă aceea cere şi el altor preoţi să se roage pentru el la săvârşirea Euharistiei. În preoţia lui slujitoare include şi jertfa şi rugăciunea lui individuală şi în aceasta e arătată unitatea lui cu ceilalţi slujitori. Iar dacă nu-şi împlineşte preoţia lui cu vrednicie, sau

dacă nu se roagă şi nu-şi aduce şi jertfa lui pentru sine, îşi riscă mântuirea personală.

La fel şi episcopii. Căci pentru menţinerea unităţii în Biserică s-a rânduit încă de la Apostoli, pe baza poruncii Mântuitorului şi a practicii Bisericii de la început - ba chiar pe baza exemplului Mântuitorului, Care pe lângă cei 12 Apostoli mai avea şi un cerc mai larg de ucenici -, ca preoţia în Hristos să se exercite prin trei trepte: episcopi, preoţi şi diaconi.

f. **Rolul preoţiei slujitoare în menţinerea unităţii Bisericii.** Dacă preotul ţine în unitate o comunitate liturgică, adunând pe toţi membrii ei, cu rugăciunile lor, în jurul jertfei Domnului, episcopul menţine unitatea între preoţii unei Biserici locale reprezentând pe Hristos faţă de o comunitate mai largă şi menţinând prin aceasta în unitate Biserica dintr-un anumit teritoriu. Reprezentând pe Hristos în acea unitate mai largă a Bisericii, el hirotoneşte pe preoţii din cuprinsul ei. Apoi prin comuniunea fiecărui episcop cu toţi episcopii, începută prin hirotonia unui episcop de către mai mulţi episcopi, ca reprezentanţi ai întregii Biserici, se menţine unitatea întregii Biserici.

Dar episcopii rămân şi ei, ca persoane umane, încadraţi în comunitate, ca mădulare ale corpului lui Hristos, mântuindu-se în cadrul corpului lui Hristos. Legea comuniunii e valabilă şi pentru ei. De aceea relaţia între preotul şi episcopul slujitor şi comunitate nu se poate reduce la o singură formulă. El este şi mijlocitor al lui Hristos, dar este şi membru al Bisericii ca trup al lui Hristos. *Nici un episcop nu se singularizează, nu devine substitut văzut exclusiv al unicului cap, Hristos.* De aceea Hristos a lăsat la conducerea văzută a Bisericii comuniunea Apostolilor şi după ei comuniunea episcopilor, ca urmaşi ai comuniunii Apostolilor, nu pe Petru singur şi pe urmaşii lui. Prin aceasta episcopul este încadrat nu numai în comunitatea Bisericii, ci şi în comuniunea episcopatului, între ele fiind o strânsă legătură. Fie-

care membru al Bisericii, chiar episcop de-ar fi el, se mântuieşte în dependenţa de Hristos şi în comunitatea Bisericii, pentru că Acelaşi Hristos este în toţi membrii Bisericii, unindu-i ca pe un corp al Său în infinitatea iubirii Sale faţă de Tatăl şi a Tatălui faţă de ei. De aceea un episcop e hirotonit de mai mulţi episcopi, ca reprezentanţi ai întregului episcopat, şi prin aceasta, de Hristos în calitatea Lui de Cap al întregii Biserici, căreia îi mijloceşte lucrarea Sa prin întregul episcopat, prin toţi preoţii în comuniune prin episcopi.

Dar relaţia între preot sau episcop şi Hristos nu se poate reduce la o formulă simplistă nici din alt punct de vedere. Cel ce ierurghiseşte prin el Euharistia este Hristos Însuşi. Hristos este şi în Liturghie nu numai jertfă, ci şi jertfitor. Ca atare nu este jertfit propriu-zis de episcop sau de preot, ci Se jertfeşte Hristos Însuşi. El "Se sfarmă şi nu Se desparte", El Se dăruieşte celor ce se împărtăşesc "prin mâna Lui cea atotputernică". Prefacerea darurilor în Trupul şi Sângele lui Hristos se săvârşeşte prin Duhul lui Hristos, dar pe Duhul Îl trimite Hristos şi împreună cu Duhul este şi El de faţă. Deşi pentru zidirea sufletească a credincioşilor e de dorit ca preoţii şi episcopii să aibă o viaţă duhovnicească exemplară, adică să se aducă şi ei jertfă împreună cu Hristos, totuşi întrucât Hristos Însuşi aduce şi dăruieşte prin preot şi episcop trupul şi sângele Său întregii comunităţi bisericeşti, aducerea şi dăruirea Lui în Taine nu Şi-o face dependentă de vrednicia preotului şi a episcopului, întrucât nevrednicia lor nu e nevrednicia lui Hristos şi a Bisericii ca trup al lui Hristos, Care se află în relaţia iubirii nesfârşite cu Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur zice că Hristos "lucrează prin toţi (preoţii şi episcopii), pentru a mântui poporul, chiar dacă ei ar fi nevrednici"[66]. Hristos Se pune prin aceasta în legătură directă cu poporul credincios, sau Se află într-o legătură pe care o intensifică, chiar prin

66. *Omil. la 2 Tim.*, 2, 3, P.G. 62, col. 610.

actele slujitorilor nevrednici. Curios e că, chiar cei ce ar avea mai multă independență de slujitorii Bisericii în relația lor cu Hristos, se smintesc mai mult de nevrednicia lor, deci dau mijlocirii un sens mai important decât îl are de fapt. Mijlocirea trebuie luată mai mult ca ocazionare, ca mediere străvezie, decât ca improprierе personală de către slujitor a darului de la Hristos și ca transmitere în felul acesta, la credincioși.

g. **Precizări ale relației episcopului și preotului cu Hristos.** Deci mijlocirea preotului nu e identică cu o substituire a lui Hristos; preotul nu a devenit un alt Hristos. Puterea lui Hristos lucrează prin preot, mai bine zis prin actul lui, care nu e propriu-zis al lui, ci al Bisericii, fără să devină puterea preotului. Dar puterea lui Hristos nu vine prin preot nici numai ca printr-un canal pasiv, ci el trebuie să se roage, să participe la ceea ce se petrece prin rugăciune pentru ceilalți. Și întrucât definiția preotului e redată prin a aduce rugăciuni pentru popor către Dumnezeu, făcându-și oarecum rugăciunile lor rugăciunile sale și trimițându-le la altarul de sus, Sfântul Grigorie de Nazianz spune că el este "împreună-slujitor (συνιερεύσοντα) cu Hristos"[67]. Rugăciunea arată iarăși pe preot, ca om ce se roagă pentru ceilalți, asemenea lui Hristos, dar având eficacitatea în mijlocirea lui din mijlocirea lui Hristos. Hristos vrea să Se folosească de acest om în rugăciune pentru a lucra mântuirea. "Căci stă preotul, nu coborând foc, ci pe Duhul Sfânt; și rugăciunea lui se întinde mult, ca vreo flacără de sus coborându-se să se consume cele puse înainte, ca harul coborând peste jertfă, prin ea să aprindă sufletele tuturor și să le facă mai strălucitoare ca argintul incandescent"[68], adică să le umple de entuziasmul iubirii de Dumnezeu, asemenea lui Hristos ca om.

67. *Cuv. II apologetică*, P.G. 35, col. 481 A.
68. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, cartea III, P.G. 48, col. 642 D.

De ce a ales Dumnezeu o anumită persoană ca, prin rugăciunile ei, însoţite de rugăciunile comunităţii, să ocazioneze pogorârea Duhului? Pentru că trebuia să aleagă pe unul, ca să facă vădită slujirea de Mijlocitor obiectiv a lui Hristos. Dar putea alege pe oricare, cu condiţia ca să creadă şi să se pregătească pentru această slujire.

Astfel preotul, deşi prin rugăciunile sale ocazionează lucrarea lui Hristos, rămâne om, care are trebuinţă şi el de mântuire, rămâne aşa de mult om, că se roagă mai mult decât ceilalţi, în conştiinţa că nu a lui este lucrarea mântuitoare ce se efectuează prin har, ci a Duhului lui Hristos. Conştient că prin puţinătatea lui omenească, săvârşind Taine atât de mari, lucrează Însuşi Hristos, departe de a se mândri, el săvârşeşte rugăciunile şi actele sale sensibile, prin care Hristos săvârşeşte nevăzut lucrarea Sa mântuitoare, cu o frică mai cutremurătoare decât a oricărui credincios. "Doamne, trimite mâna Ta dintru înălţimea locaşului Tău şi mă întăreşte spre slujba ce-mi este pusă înainte, ca neosândit stând înaintea înfricoşatului Tău altar, să săvârşesc slujba cea fără de sânge" (Rugăciunea de la începutul Proscomidiei, din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Aceeaşi conştiinţă îndoită, a puterii dumnezeieşti pe care Hristos Însuşi o exercită prin el şi a nevredniciei sale omeneşti, o trăieşte preotul şi în Taina Pocăinţei, în care se exercită prin el puterea supraomenească de iertare a păcatelor, dar care totuşi nu e a lui. "Cele ce le săvârşesc (preoţii) jos, acestea le face Dumnezeu sus şi Stăpânul întăreşte judecata robilor: "Căci celor ce veţi ierta păcatele, iertate vor fi şi celor ce le veţi ţine, ţinute vor fi" (In 20, 23). Ce putere va fi mai mare ca aceasta? Toată judecata a dat-o Tatăl, Fiului (In 5, 22). Dar văd că toată a înmânat-o Fiul, acestora"[69]. Numai golindu-se pe sine, prin smerenie, de toată mândria, primeşte cu sensibilitate intrarea puterii iu-

69. *Ibidem*, col. 645 C.

bitoare a lui Dumnezeu în el şi prin el trece cu aceeaşi sensibilitate la alţii, şi aşa preotul sau episcopul se face şi lăuntric un mijlocitor al harului lui Hristos, trăind într-o comuniune cu cei ce primesc acest har, sau iubirea nesfârşită a lui Hristos care vrea să-i unească pe toţi atât cu Sine cât şi întreolaltă. Dacă el nu trăieşte cu extremă smerenie fiorul actului dumnezeiesc care se săvârşeşte prin el, el rămâne oarecum în afara acestei comunităţi a celorlalţi credincioşi cu Hristos, adică a credincioşilor care-L primesc pe Hristos prin el. În felul acesta, mai mult se folosesc credincioşii de preoţia preotului decât preotul însuşi.

Dar faptul că puterea lui Hristos se exercită prin el independent de vrednicia lui nu înseamnă că preotul trebuie să folosească arbitrar puterea care se exercită prin el, chiar dacă este nevrednic. Ci trebuie să se silească să-şi identifice judecata şi atitudinea sa faţă de credincioşi cu a lui Hristos, nu să considere că o poate identifica pe a lui Hristos cu a sa. În sensul acesta, Hristos Însuşi rosteşte judecata prin preot. Subiectivitatea umană trebuie să se identifice cu obiectivitatea lui Hristos în Taina Pocăinţei şi cu blândeţea şi smerenia lui Hristos în toate atitudinile ei. Ea trebuie să se conformeze deplin cu judecata şi cu atitudinea lui Hristos, mai bine zis să se adâncească în iubirea de oameni a lui Hristos, sau să se facă organul ei corespunzător, conştientă mereu că nu ea este acest ocean de iubire.

Preotul trebuie să caute să se conformeze cât mai deplin cu realitatea iubirii lui Hristos, printr-o responsabilitate deosebit de accentuată a sa ca slujitor faţă de Stăpânul iubitor al tuturor, Care ne-a arătat căile prin care vrea să ne mântuiască. Responsabilitatea aceasta pune din nou în relief starea subordonată a preoţiei umane, dar şi dependenţa mântuirii noastre de Mijlocitorul Hristos. Căci Mijlocitorul Hristos este animat de suprema respsonsabilitate pentru suflete în faţa Tatălui ceresc, şi din responsabilitatea aceasta se hrăneşte şi responsabilitatea preotului văzut al Bise-

ricii, dat fiind că el e răspunzător de împlinirea responsabilităţii lui Hristos faţă de Tatăl pentru credincioşi, şi prin această împlinire pune şi mai mult în evidenţă calitatea de Mijlocitor a lui Hristos faţă de Tatăl şi faţă de noi, dar şi calitatea preotului de mijlocitor al lui Hristos.

Sfinţii Părinţi leagă strâns slujirea învăţătorească şi cea pastoral-conducătoare de cea preoţească, săvârşitoare a Tainelor. Mirenii îşi pot da învăţături şi îndemnuri de la persoană la persoană, dar răspunderea pentru luminarea întregii comunităţi în întreaga învăţătură a lui Hristos o au episcopii şi preoţii. Prin învăţătură se apără trupul lui Hristos cel tainic de contestările străine. "De aceea e trebuinţă de multă străduinţă, ca Cuvântul lui Dumnezeu să locuiască în noi cu îmbelşugare. Căci pregătirea noastră nu ne este spre un singur fel de luptă, ci acest război e variat şi e purtat de mulţi vrăjmaşi. De aceea trebuie să apărăm cetatea din toate părţile"[70]. "Mie mi se cere în conducerea omului arta artelor, ştiinţa ştiinţelor". "Medicina se osteneşte pentru trupuri din materia fragilă şi trecătoare, care se va desface". "Iar osteneala preoţiei se referă la sufletul dumnezeiesc şi din Dumnezeu, părtaş la nobleţea de sus şi tinzând spre aceea"[71]. "Dacă ar fugi toţi de aceasta, să-i zicem, slujire sau conducere, ar şchiopăta în cea mai mare măsură, n-ar mai rămâne frumoasă plenitudinea Bisericii"[72].

Cea mai mare parte a tratatelor despre preoţie ale Sfinţilor Ioan Gură de Aur şi Grigorie de Nazianz se ocupă cu datoria preotului de a învăţa. Pentru aceasta se cere o asiduă pregătire, o mare osteneală, o continuă preocupare nu numai de studiu, ci şi de curăţirea sa de păcate. "Preotul trebuie să se curăţească întâi, apoi să curețe; să se înţelepţească, apoi să înţelepţească; să se facă lumină, apoi să lumineze; să se apropie de Dumnezeu, apoi să apropie pe

70. *Ibidem*, cartea IV, col. 664.
71. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. II apol.*, P.G. 35, col. 423.
72. *Ibidem*, col. 412.

alţii; să se sfinţească, apoi să sfinţească; să conducă cu mâinile, să sfătuiască cu priceperea"[73]. Se vede de aici ce fel de învăţătură trebuie să dea preotul şi episcopul: învăţătura prin care să conducă pe oameni la Dumnezeu, la legătura curată şi iubitoare cu El. Pentru aceasta se cere o mare cunoştinţă de om şi o mare iubire de el. Toată învăţătura pe care o dă trebuie să se refere la relaţia omului cu Dumnezeu, sau a lui Dumnezeu cu omul, căutând să intensifice această relaţie, să-l pregătească pe om pentru ea, ajutându-l să se purifice de patimi, de egoism, de tot ce-l mărgineşte şi-l închide în sine şi în lumea aceasta. Este o învăţătură teandrică, urmărind înfăptuirea şi adâncirea legăturii omului cu Dumnezeu, până la unirea lor. Căci aceasta este învăţătura care mântuieşte, care-i asigură omului veşnicia în legătură cu Dumnezeu cel netrecător.

Dacă slujirea învăţătorească şi conducătoare e strâns legată de săvârşirea Tainelor, întrucât apropierea omului de Dumnezeu nu se poate înfăptui fără venirea harului în ea ca putere a lui Dumnezeu, un episcop nu poate avea în Biserică primatul jurisdicţional şi infailibilitatea în domeniul învăţăturii, fără suportul acestui primat într-o Taină specială, adică fără dreptul de a săvârşi unele Taine în exclusivitate, sau fără o supremaţie în săvârşirea unor Taine. Episcopul Romei neavând în exclusivitate dreptul în săvârşirea unor Taine, sau neprimind un har deosebit printr-o Taină specială, nu poate decide singur nici în materie de învăţătură, sau de conducere bisericească. De fapt, în Noul Testament, nu e nici un caz în care Petru, de al cărui pretins primat se prevalează episcopii Romei ca pretinşi succesori ai lui, să poruncească Apostolilor. Dimpotrivă, îl vedem pe Sfântul Pavel dând sfaturi episcopilor instituiţi de el: Tit şi Timotei.

73. *Ibidem*, col. 480.

h. **Sinodalitatea episcopatului şi condiţionarea ei de sobornicitatea Bisericii.** Dreptul episcopilor în săvârşirea Tainelor fiind egal, iar hirotonia fiecăruia dintre ei săvârşindu-se de mai mulţi episcopi în comuniune, în comuniune se exercită şi hotărârile lor în chestiuni de învăţătură. Căci învăţătura nu e un domeniu pentru sine, ci prin ea se exprimă lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Biserică, lucrare ce se săvârşeşte în mod principal prin Taine. Subiectul propriu-zis al propagării şi lămuririi învăţăturii despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos este Hristos Însuşi, prin Duhul Sfânt. Dar Hristos învaţă prin toate mădularele trupului Său tainic, căci în toate lucrează şi în toate se luminează înţelesul acestei lucrări şi caracterul ei şi în mod principal prin treptele ierarhiei, pe baza săvârşirii Tainelor de către ea, iar şi mai special prin episcopat, în comuniune actuală cu tot corpul Bisericii. *Căci în tot corpul lucrează Hristos ca Arhiereu-Miel, ca Învăţător şi Păstor prin mijlocirea vizibilă a ierarhiei.*

Ţinerea lucrării de păstor de suflete (conducător spre mântuire) în strânsă legătură cu aceea de săvârşitor al Tainelor, sau de jertfitor şi jertfă prin puterea arhieriei lui Hristos, Care e în acelaşi timp şi jertfă (împărăţia Mielului înjunghiat), ajută să nu se prefacă lucrarea de păstorire a preoţilor şi episcopilor în acte de dominare, şi ar fi fost în măsură să oprească ieşirea episcopului Romei din intercondiţionarea comuniunii.

Conducerea ca păstorire a sufletelor spre mântuire e totdeauna o slujire; ea are caracter duhovnicesc, căci e de la Duhul Sfânt, împreună cu harul preoţiei. Ea nu urmăreşte altceva decât mântuirea credincioşilor ca şi celelalte slujiri ale preoţiei, sau punerea lor în relaţia de iubire nesfârşită cu Hristos şi întreolaltă. Ea se conduce după pilda Mântuitorului, Care n-a venit să I se slujească, ci să-Şi dea sufletul Său ca jertfă pentru mulţi (Mt. 20, 25-28).

Sfântul Apostol Pavel se socotea pe sine "slujitor" (διάκονος), "frate" şi "împreună-lucrător", nevrând "să stăpânească asupra credinţei" creştinilor care "au fost chemaţi la libertate", încetând să fie "sclavii oamenilor" (1 Cor. 3, 5-16; Gal. 5, 13; 2 Cor. 1,24). De aceea "puterea pe care i-a dat-o Domnul" o folosea, "spre zidire, şi nu spre dărâmare" (2 Cor. 13, 10). În special episcopul nu trebuie să uite niciodată că "cel ce e chemat la episcopat nu e chemat la domnie (ad principatum), ci la slujirea (ad servitutem) întregii Biserici"[74].

Astăzi teologii catolici "progresişti" (Hans Küng) interpretează primatul papal ca "primat al slujirii" şi papei îi convine această înfrumuseţare exterioară a feţei primatului. În sensul acesta ar vrea el să interpreteze cuvântul Domnului: "Cine va vrea să fie între voi primul, să fie slujitorul vostru" (Mt. 20, 26). Deci papa "vrea" să fie întâiul, prin faptul că declară că este în exclusivitate slujitorul tuturor. Dar Hristos dă în aceste cuvinte fiecăruia îndemnul să fie întâiul în slujire; aceasta nu e un privilegiu al unei singure persoane. Iar această aplecare a fiecăruia în faţa celorlalţi are ca rezultat comuniunea, iar în cazul episcopului, sinodalitatea, în care fiecare vrea să fie condiţionat de ceilalţi, vrea să ţină seama de judecata celorlalţi, chiar în slujire.

Biserica este în totalitatea ei de corp al lui Hristos infailibilă, pentru că infailibil este Hristos, iar El exercită întreita slujire în ea ca întreg. De infailibilitatea Lui se împărtăşeşte deci Biserica în întregime, întrucât întreagă se împărtăşeşte de întreita Lui slujire. Episcopatul ia în materie de credinţă hotărâri în mod infailibil, tocmai pentru că le ia în numele Bisericii şi în legătură interioară cu ea şi ţinând seama de gândirea Bisericii legată de viaţa ei în Hristos. Şi aceasta o poate face episcopatul, pentru că le ia în comuniune. Şi comuniunea asigură nu numai pe fiecare episcop,

74. Origen, *Omilii la Isaia*, 6, 1, G.C.S., Origenes, tom. 8, p. 269.

ci şi pe toţi la un loc împotriva veleităţii dictatoriale în Biserică. Fiecare şi toţi împreună sunt limitaţi în exercitatea dreptului de hotărâre în materie de credinţă, de intercondiţionarea lor reciprocă, dar şi de faptul că ei caută împreună acordul între ei în acordul cu tradiţia de totdeauna a Bisericii, prin aceea că îşi pun reciproc o frână faţă de orice veleitate de stăpânire pe care ar încerca să o manifeste unul sau altul. Istoria Bisericii Ortodoxe dovedeşte că practica sinodalităţii a ferit-o atât de orice schimbări în materie de credinţă, pe care deciziile de unul singur le-au adus în catolicism, cât şi de haosul opiniilor individualiste din protestantism. Nici în catolicism, nici în protestantism nu a fost normativă tradiţia vie a Bisericii, practica ei de viaţă sacramentală şi spirituală, ci, în amândouă formaţiile creştine din Occident, dătătoare de ton a fost o speculaţie raţională individuală ruptă de viaţa Bisericii. În sinoadele ecumenice episcopii totdeauna semnau o hotărâre dogmatică, bazându-se pe credinţa şi pe viaţa sacramentală a Bisericilor lor, moştenite prin tradiţie. Formulele dogmatice nu erau decât expresia concisă a acestei credinţe practicate sau trăite în Biserică. De aceea aceste formule s-au putut încadra în cântările şi rugăciunile Bisericii.

i. **Preoţia slujitoare şi caracterul văzut al Bisericii.** Preoţia cu cele trei trepte ale ei este atât de necesară Bisericii, încât fără ea "nu se numeşte Biserică"[75]. De fapt, fără întreita slujire a lui Hristos continuată prin organe vizibile nu este Biserică. Iar această slujire continuă hrăneşte Biserica şi o ţine unitară şi vie prin faptul că Însuşi Hristos rămâne în Biserică şi Se impune conştiinţei ei ca Mijlocitor, deci ca Cel ce trebuie să aibă în slujitorul Bisericii chipul Său văzut de Mijlocitor. Am văzut că prin membrii ierarhiei ca mijlocitori obiectivi ai noştri către Dumnezeu se activează în mod vizibil mijlocirea obiectivă a lui Hristos.

75. Sfântul Ignatie, *Smirn.* 9; *Tral.* 3, P.G. 5, col. 855.

Fiul lui Dumnezeu a luat trupul nostru şi S-a făcut ca unul din noi, arătând că mântuirea nu ne-o putem dobândi noi înşine, prin stări subiective care ne pot înşela. Această mijlocire obiectivă neamăgitoare o activează Hristos prin mijlocirea obiectivă vizibilă a unor persoane, ca să nu facem dependentă mântuirea noastră de sentimente subiective nesigure. Preoţia e astfel o confirmare a întrupării reale a Cuvântului lui Dumnezeu ca Mijlocitor obiectiv al nostru la Dumnezeu. Dacă Hristos S-a făcut om vizibil ca să arate că este şi de partea noastră şi de partea lui Dumnezeu, de ce nu S-ar folosi de organe vizibile dintre noi, care însă mijlocesc de la Hristos puterea care nu este de la oameni, cum Hristos ca om ne-a mijlocit puterea dumnezeiască, care nu era de la umanitatea Sa? Dacă preoţia este confirmarea întrupării reale a Fiului lui Dumnezeu ca om, negarea ei pune la îndoială însemnătatea întrupării Domnului. Nu degeaba în unele şcoli protestante s-a ajuns foarte frecvent la negarea lui Hristos ca Dumnezeu întrupat.

În strânsă legătură cu aceasta, negarea preoţiei mai pune la îndoială faptul că mântuirea cuprinde în raza ei şi trupurile noastre, fapt care iarăşi stă în legătură cu slăbirea credinţei în întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu şi prin preoţie, Dumnezeu ţine seama că noi suntem şi trupuri şi nu putem fi mântuiţi ca oameni adevăraţi dacă Fiul lui Dumnezeu nu a lucrat şi asupra trupului Său şi nu lucrează şi asupra trupului nostru. Dar lucrările pornite din trupul Său nu se pot exercita asupra trupului nostru decât prin mijlocirea actelor sensibile săvârşite de persoane văzute sau de preoţi, ca chipuri ale Mijlocitorului Hristos, îmbrăcaţi în trup, odată ce trupul lui Hristos prin pnevmatizarea lui nu se mai află în planul vizibil[76].

76. Sfântul Ioan Gură de Aur: "Nimic sensibil nu ne-a dat Hristos, ci toate inteligibile în lucrări sensibile. Aşa şi în Botez, printr-un lucru sensibil al apei vine darul inteligibil, naşterea şi înnoirea. Dacă ai fi fără trup, ţi-ar fi dat aceste daruri netrupeşti dezvăluite, dar pentru că sufletul e împletit cu trupul, ţi le-a dat inteligibile" (*Cuv. 82, 4 la Matei*, P.G. 58, col. 743).

Odată cu acestea, negarea preoţiei înseamnă negarea Bisericii, ca ambianţa obiectivă a mântuirii în care ne încadrăm cu trăirea noastră subiectivă şi pe care se întemeiază valoarea reală a trăirilor noastre subiective. Comuniunea noastră în Hristos nu poate să nu se arate şi în manifestările noastre vizibile, deci harul lui Hristos, sau nesfârşita Lui iubire faţă de noi, care vrea să ne adune pe toţi în această iubire a Lui şi întreolaltă, nu se poate să nu se manifeste şi în manifestările noastre vizibile, deci în Biserică, ca comuniune între noi. Nu degeaba negarea preoţiei slujitoare din partea unor confesiuni a dus şi la slăbirea Bisericii văzute în favoarea unei Biserici nevăzute şi la contestarea oricărei eficienţe a mântuirii lui Hristos asupra trupurilor noastre, fapt care-şi are premiza iarăşi în slăbirea credinţei în întruparea Fiului lui Dumnezeu, sau în slăbirea legăturii dintre Fiul lui Dumnezeu şi natura omenească pe care unii mai pretind că a asumat-o.

Desigur Biserica nu e numai văzută. Fără Hristos şi fără Duhul Său cel Sfânt nu există Biserică. Chiar sfinţii şi îngerii sunt într-o legătură cu ea şi Biserica văzută nu se poate închipui fără ei. Tocmai pentru că credem într-o Biserică văzută, credem într-o prezenţă reală în ea a lui Hristos cel întrupat şi a Duhului Său cel Sfânt. Nevăzutul în Biserică e numai o latură a întregului văzut. Dar văzutul în ea se prelungeşte în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul e un chip sensibil al nevăzutului, e plin de nevăzut. Propriu-zis văzutul capătă o semnificaţie nouă în lumina nevăzutului. El devine pentru ochii credinţei vas al nevăzutului[77]. Iar nevăzutul devine văzut într-un

77. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 179, şi G. Florovski, *Le Corps du Christ vivant*, p. 13: "Comme l'incarnation du Christ, elle aussi est un evénement hystorique, bien que mystérieux et accessible seulement à la foi. Le mystère de l'Eglise a une structure bien antinomique, comme le mystère du Christ: l'antinomie implicite du dogme du Calcédoine. Deux realités, divine et humaine, sans fusion, mais dans une unité indivisible et parfaite. On doit les distinguer avec soin, mai on n'ose jamais à les sé-

fel prin partea văzută a Bisericii, căci multe se arată în Biserică transfigurate (trupul oamenilor duhovnicești). Dar chiar cele care nu se arată transfigurate, credem că sunt transfigurate prin efectele ce le au asupra credincioșilor (apa sfințită, pâinea și vinul euharistic etc.). De aceea, în Biserică văzutul fiind transfigurat e mai mult decât văzut, fără să fie desființat ca văzut. În felul acesta și obiectivul din Biserică e un obiectiv pnevmatic, și nu e ca atare numai pentru subiectivitatea noastră. Pnevmatizarea lui nu se reduce numai la cauze imanente. Tainele nu sunt acte pur văzute, sau acte investite numai de subiectivitatea noastră cu unele puteri imaginare, ci în ele sunt puteri dumnezeiești independente de noi, fie că sunt, fie că nu sunt trăite ca atare și de subiectivitatea noastră. Puterea dumnezeiască din Hristos se întinde și în elementele văzute ale cosmosului de care e legată viața credinciosului, pentru a pătrunde prin ele în această viață. Tainele sunt în alcătuirea lor vizibilă și în actele vizibile prin care se săvârșesc pline de lucrarea lui Dumnezeu. Dar atunci și săvârșitorii trebuie să fie aleși de Dumnezeu printr-un act vizibil rânduit de Dumnezeu și umplut de puterea lui Dumnezeu.

parer". S. Bulgakov, *Ortodoxia,* Sibiu, 1932, p. 5, 6, 9: "Totul în Biserică este invizibil și misterios, totul depășește limitele lumii vizibile; de asemenea, tot ce nu se vede poate să devină vizibil și faptul că se vede invizibil este condiția însăși de existență a Bisericii". "Invizibiliul este cuprins în vizibil; împreună formează un simbol. Cuvântul *simbol* indică un lucru care aparține acestei lumi, care e în mod strâns legat de ea, dar care are, cu toate acestea, un conținut a cărui existență este anterioară tuturor veacurilor".

A. Homiakov, "Die Einheit der Kirche", 8, în vol. *Ostliches Christentum,* hrsg. von Bubnoff und H. Ehrenberg, p.11: "Biserica mărturisește credința în ea însăși... În această mărturisire ea arată că cunoștința despre existența ei este de asemenea un dar al harului, care e dat de sus și e accesibil numai credinței, nu rațiunii... Biserica văzută nu e numai comunitatea creștinilor, ci Duhul lui Dumnezeu și harul Tainelor care locuiește în această comunitate. De aceea și Biserica văzută e văzută numai de credincioși, căci pentru necredincioși Taina e numai un rit și Biserica numai o societate".

Cine neagă caracterul văzut obiectiv al Bisericii şi lucrarea nevăzută dumnezeiască din ea neagă Biserica însăşi şi plasează mântuirea în nesiguranţa unei pure subiectivităţi. "Dacă nu poate intra cineva în Împărăţia cerurilor, de nu se va naşte din apă şi din Duh, şi dacă cel ce nu mănâncă trupul Domnului şi nu bea sângele Lui s-a scos din viaţa veşnică, iar toate acestea nu se săvârşesc de nimeni altcineva decât de mâinile sfinte ale preotului", se înţelege că "nimic sfânt nu este şi nu se săvârşeşte în Biserică fără preot"[78]. Şi deci fără preot nu e nici Biserică. "Căci dacă nimic nu lucrează Dumnezeu decât prin preot, nu ai nici mântuire, nu te împărtăşeşti nici de Taine, nu te bucuri nici de binecuvântare şi nu eşti deci nici creştin"[79] fără el.

Prin slujirea de preot sau de mijlocitor al harului cu care este investit un semen al nostru şi prin importanţa pe care o capătă prin aceasta Biserica în calitatea sa de realitate obiectivă divino-umană, sau de corp al lui Hristos, care nu se reduce la subiectivitatea noastră, semenii noştri şi comuniunea cu ei primesc o mare semnificaţie în mântuirea noastră. Iar aceasta pe baza faptului că şi Fiul lui Dumnezeu S-a făcut un semen al nostru ca să ne aducă nouă mântuirea sau infinitatea iubirii dumnezeieşti. Dar numai prin aceasta se pune în valoare şi importanţa persoanei noastre umane.

Redus la o pură subiectivitate schimbătoare şi capricioasă, eu însumi nu mai sunt sigur de mine, odată ce nu mai însemn nimic nici pentru altul. Eu ştiu că exist şi capăt siguranţa mântuirii pentru viaţa veşnică prin faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, sau semen al meu, şi că mă uneşte cu Sine nu individual, nu lucrând în interiorul meu pur subiectiv, ci în "corpul" umanităţii credincioase, care constă din suflete îmbrăcate în trupuri. El mă pune prin

78. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, cuv. 3, 5, P.G. 48, col. 642.

79. Patriarhul Ieremia II al Constantinopolului, *Răspuns II către Luterani;* Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. la 1 Tes.*, 10, 1, P.G. 62, col. 456.

aceasta în lumină nouă și pe mine însumi și dă consistență sigură realității mele, constituită din suflet și trup și activată și realizată în actele de relație cu ceilalți oameni. Eu devin real la maximum în Hristos, pentru că toți sunt reali în El, pentru că suntem reali împreună. Și suntem reali împreună, pentru că unii dintre noi sunt preoți sau mijlocitori ai Cuvântului întrupat, și ca atare Mijlocitorul, pentru că unii dintre noi sunt aleșii lui Dumnezeu ca să ne unească prin ei cu Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a făcut El Însuși om, sau "Mijlocitorul" suprem între noi și Dumnezeu, pentru că a rămas și Dumnezeu.

3. Însușirile Bisericii

Simbolul de credință niceo-constantinopolitan înfățișează Biserica drept una, sfântă, sobornicească și apostolească. Aceste însușiri decurg din constituția teandrică a Bisericii, ca trup al lui Hristos cel unul și sfânt. "Aceste patru însușiri și dimensiuni ale Bisericii sunt strâns unite între ele și oarecum întrepătrunse. De aceea nici una dintre ele nu se înțelege existând fără celelalte, ci fiecare presupune pe celelalte și coexistă cu ele în chip nedespărțit"[80].

a. Unitatea Bisericii

a) *Unitatea de viață în același Hristos.* Unitatea ține de constituția Bisericii, ca trup extins al Cuvântului întrupat. Căci Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și a înviat ca om ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, în infinitatea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El. Unificarea aceasta a tuturor în Sine constituie însăși esența mântuirii. Căci unitatea aceasta înseamnă unitate în Dumnezeu cel preafericit și veșnic. De altfel în afară de Dumnezeu nu e cu putință unitatea, deci nici mântuirea. Hristos Se extinde cu trupul Său jertfit și înviat în noi, ca să ne unească și să ne

80. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 236.

facă asemenea Lui, umplându-ne de aceeaşi iubire a Lui faţă de Dumnezeu Tatăl şi de a lui Dumnezeu Tatăl faţă de El, care este în El. Dar aceasta e Biserica. Şi Biserica fiind umplută de această iubire, ea înseamnă şi unitatea iubitoare între membrii ei.

Biserica deci numai întrucât e una reprezintă locul şi efectul lucrării mântuitoare a lui Hristos, sau rodirea efectivă a acestei lucrări. "Căci printr-Însul (a binevoit) să le împace pe toate cu Sine, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace printr-Însul, prin sângele crucii Lui" (Col. 1, 20), adică prin iubirea Lui nelimitată prin care S-a dat întreg Tatălui şi nouă. "Şi toate le-a supus sub picioarele Lui şi mai presus de toate L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, împlinirea Celui ce plineşte toate întru toţi" (Ef. 1, 22-23). Căci în Biserică se împlineşte dorinţa lui Hristos de a ne avea uniţi cu Sine în iubire şi se împlineşte voinţa de a avea în El iubirea întregii umanităţi faţă de Tatăl, de a avea raţiunile întregii creaţii reîntoarse în El, actualizată. El Însuşi vrea ca "toţi să fie una" (In 17, 21), una în iubire cu El şi cu Tatăl şi una în iubirea dintre ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul identifică Biserica cu unirea tuturor în Cuvântul cel întrupat, Care e şi la Tatăl, dar e şi în noi "ca aluatul întregii frământături". Toţi suntem chemaţi să ne adunăm în El, "ca membrele trupului cu capul", prin lucrarea de arhitect a Duhului celui ce plineşte toate în toţi[81].

Unde este Hristos este unitate, căci unde este Hristos este iubirea care vrea să-i îmbrăţişeze pe toţi în Sine şi să-i înfăţişeze Tatălui. Unitatea de aceea nu se poate dobândi decât prin înrădăcinarea în Hristos, Care este Cuvântul lui Dumnezeu devenit accesibil nouă prin Întrupare, ca să ne readune pe toţi în unitatea Sa. Dezbinarea e semnul ieşirii din această temelie neschimbată şi unitară, alipirea la vremelnicia schimbătoare şi variată, ca la singura realitate.

81. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1280-1281.

Dezbinarea e lupta tuturor împotriva tuturor pentru lucruri singulare şi vremelnice, sau lupta fiecăruia împotriva multora pentru a acapara cât mai multe din lucrurile ce li se cuvin şi lor. Dar cine trăieşte în Hristos ca Dumnezeu devenit accesibil nouă cu infinitatea iubirii care ne cuprinde pe toţi, se simte ca înrădăcinat în El şi ca unit cu ceilalţi toţi, se simte ca în casa sa, împreună cu toţi cei ce sunt de asemenea înrădăcinaţi în El ca în aceeaşi casă care este şi a lor[82]. Cine se simte în Dumnezeu încă în cursul vieţii sale în lume, nu se mai simte însingurat, căci el cunoaşte lumea ca a lui Dumnezeu şi ea a devenit pentru el transparentă, iar prin transparenţa ei vede pe Dumnezeu, vede raţiunile lucrurilor adunate într-o unitate nediferenţiată în Hristos, Logosul dumnezeiesc cu care el este unit.

Cine are pe Hristos în sine se simte el însuşi în adâncul şi nu la suprafaţa fiinţei sale, ci în temelia ei, dar prin aceasta în temelia ei comună cu a celorlalţi, adică în Logosul dumnezeiesc. El se simte în Biserică întemeiat pe Hristos ca pe "piatra cea din capul unghiului". El se simte în Hristos împreună zidit cu toţi cei ce cred în Hristos, ca într-un locaş străbătut de Hristos, locuit de El. Cine nu se simte unit cu ceilalţi în Hristos, nu este nici el însuşi în Hristos. "Aşadar nu mai sunteţi străini şi locuitori vremelnici, ci sunteţi împreună-cetăţeni cu sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu (în intimitate deplină cu Dumnezeu, *n.n.*), zidiţi fiind pe temelia Apostolilor şi a proorocilor, unde Însuşi Iisus Hristos este piatra cea din capul unghiului. Întru El toată zidirea bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul. Întru El şi voi sunteţi împreună zidiţi spre locaş lui Dumnezeu în Duhul" (Ef. 2, 19-22).

Cine se simte sub fluxul de putere şi de iubire a Cuvântului întrupat, sub valul de viaţă şi de lumină nesfârşit al Lui, nu se poate să nu-L simtă pe El ca izvorul aceleiaşi

82. "Geworfen sein in der Welt", cum spune Heidegger.

vieţi şi puteri a tuturor celor ce se deschid prin voinţă, şi deci prin credinţă, Lui.

Creatorul şi susţinătorul unităţii Bisericii este Întemeietorul şi Cârmaciul ei, "Care ne-a unit cu El şi S-a unit cu noi şi S-a făcut prin toate una cu noi", în aşa fel că "Cel ce priveşte la această lume nouă a zidirii Bisericii, vede în ea pe Cel ce este şi S-a făcut în ea toate în toţi", pe Hristos, "Cel ce a adunat pe cele rătăcite şi împrăştiate într-o unitate şi le-a făcut pe toate o singură Biserică, o singură turmă"[83].

Sfinţii Părinţi văd temelia unităţii Bisericii în prezenţa aceluiaşi trup jertfit şi înviat, şi ca atare umplut de infinitatea iubirii dumnezeieşti, în toate mădularele Bisericii. Sfântul Atanasie spune că Biserica este una, întrucât se clădeşte pe temelia trupului lui Hristos, "care este pârga Bisericii", întrucât ea este extensiunea trupului lui Hristos, deci identică cu El[84], sau extensiunea iubirii şi curăţiei acestui trup. Iar întrucât trupul lui Hristos e plin de Duhul sfânt, Care iradiază din El ca o energie unificatoare şi dătătoare de viaţă şi de sfinţenie, contrare egoismului separatist, a doua temelie a unităţii Bisericii este, după Sfinţii Părinţi, Duhul Sfânt. Propriu-zis ei înfăţişează trupul lui Hristos şi pe Duhul Sfânt ca o dualitate nedespărţită producând şi susţinând şi promovând unitatea Bisericii. Unitatea între Biserică şi Hristos şi în interiorul Bisericii se hrăneşte din unitatea între Fiul şi Tatăl: "Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, ca şi ei să fie întru Noi" (In 17, 23). Biserica trăieşte în oceanul de iubire dintre Persoanele Sfintei Treimi. Aşa cum nu Se pot despărţi cele trei Persoane din unitatea Lor iubitoare, aşa nu se poate despărţi nici Biserica de Dumnezeu şi nici membrii ei credincioşi întreolaltă, în profunzimea fiinţei lor.

Trupul lui Hristos, plin de Duhul Sfânt, vine continuu în Biserică şi în fiecare mădular ca un val mereu nou de iu-

83. Sfântul Grigorie de Nyssa, *La "Când se vor supune"*, P.G. 44, 1317.
84. *Împotriva Arienilor*, Cuv. 2, 74, P.G. 26, col. 304.

bire, pe baza actului voluntar al acestora de a se împărtăşi de El. Unitatea lor în Biserică se menţine şi se întăreşte continuu prin această împărtăşire. De aceea Euharistia, ca împărtăşanie comună, are o însemnătate deosebit de mare pentru menţinerea şi întărirea unităţii Bisericii. Biserica se menţine ca una prin împărtăşania comună de Hristos, dar întrucât Hristos este în Biserică prin împărtăşania comună şi prin coborârea Duhului Sfânt încă de la Apostoli, El vine pe de o parte din cer, pe de alta este în Biserică. Astfel numai unde este Biserica este Euharistia şi numai unde este Euharistia este Biserica. Biserica de până acum are pe Hristos, în calitatea ei de comunitate care crede în El şi se împărtăşeşte de El continuu, aşa cum a crezut şi s-a împărtăşit comunitatea din timpul Apostolilor, păstrând continuitatea aceleiaşi credinţe şi Euharistii. Dar membrii Bisericii primindu-L din nou de fiecare dată, Biserica continuă prin aceasta să se hrănească din acelaşi Hristos. "Am fost chemaţi deci la împărtăşirea de jertfa preabine mirositoare ca un neam sfinţit bineprimit, ca un neam sfânt, ca o preoţie împărătească" (1 Pt. 2, 9)... "Căci în Hristos Iisus nu mai e bărbat şi femeie, ci ai Unuia suntem toţi, ca unii ce ne împărtăşeam dintr-o pâine" (Gal. 3, 28). Iar făcându-ne părtaşi de El prin Duhul, ne unim cu Dumnezeu şi Tatăl prin Hristos"[85]. Sfântul Ignatie din Antiohia spune: "*Unul* este trupul Domnului Iisus şi *unul* sângele Lui vărsat pentru noi; *una* şi pâinea îmbiată tuturor şi *unul* paharul împărţit tuturor"[86]. De aceea *una* e şi Biserica. Biserica e Hristos înfăţişat cu trupul Său jertfit şi înviat, Tatălui, avându-ne în Sine pe toţi

85. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 517.

86. *Către Filadelf.*, 4. I. Zizioulas, Ἡ ἑνότης τῆς Εκκλησίας ἐν τῇ θεία Εὐχαριστία καὶ ἐν τῷ Επισκόπω, p.117-118, spune că "împărtăşania a constituit inelul de legătură cel mai înalt al unităţii comune" (Eusebie), întrucât fiecare Euharistie se aducea pentru Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească de la o mare la alta, fiecare episcop putând recunoaşte Euharistia episcopului altei Biserici şi fiecare credincios putând să se împărtăşească de Euharistia altei Biserici.

cei ce credem în El, întrucât ne împărtăşim de El. Sfântul Chiril din Alexandria zice: "Căci (Hristos) nu Se înfăţişează numai pe Sine în faţa Tatălui, ci şi pe noi întru Sine, care am căzut de la faţa Lui din pricina neascultării"[87].

Biserica e locul în care Hristos Se aduce în tot timpul jertfă de bună mireasmă Tatălui, şi prin El şi noi, prin faptul că în ea ne împărtăşim de El. "Căci în toată vremea şi fără încetare, de la început până la sfârşit înălţăm în Hristos buna mireasmă prin toată virtutea în Cortul Sfânt, adică în Biserică. Pentru că fumul ce se ridică din Miel (Num. 28, 1-8) dimineaţa şi seara, e iarăşi un chip al Celui ce din pricina noastră şi în favoarea noastră Se înalţă spre Tatăl întru miros de bună mireasmă, aducând împreună cu Sine şi viaţa celor ce au crezut în El, care au întru nădejde strălucirea slavei şi a împărăţiei sigure şi pe lângă aceasta bucuria de desfătările veşnice"[88].

Dar Euharistia nu e singura Taină prin care se menţine şi se întăreşte unitatea Bisericii. Prin ea se desăvârşeşte unitatea între membrii Bisericii. Dar ei nu se pot apropia de la început de ea. Ci trebuie să înainteze spre ea ca pe o scară prin alte Taine, prin Botez şi prin Mirungere, iar dacă au căzut în păcate, prin taina Pocăinţei. Prin toate aceste Taine omul se uneşte treptat cu Hristos cel aflat în Biserică. Prin Botez, el este primit în Biserică, întrucât se uneşte pentru prima dată cu Hristos, Cel ce a murit pentru noi toţi şi Se află ca Cel ce moare Sieşi şi biruieşte moartea în Biserică, pentru ca şi membrii ei să-şi moară lor, adică egoismului, şi să învingă prin aceasta moartea ca ultima consecinţă a slăbirii vieţii spiritului prin egoism. "S-a jertfit pentru noi Hristos şi a fost Acelaşi şi în moarte şi mai presus de moarte". "Căci a fost omorât cu trupul, dar a fost făcut viu prin Duhul" (1 Pt. 3, 18)... Dar Hristos ne face şi pe noi curaţi, sfinţindu-ne prin Sfântul Botez... Iar curăţiţi, ne unim

87. *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea X, P.G. 68, col. 672 BC.
88. *Ibidem*, cartea XVII, P.G. cit., 1113 B.

cu sfinţii, ne facem împreună-locuitori cu ei ai sfântului şi cuviosului locaş. Intrăm astfel în casa lui Dumnezeu, dar încă nu la locaşurile cele mai înalte. Cel botezat ia numai arvuna Duhului"[89]. Adică prin Botez intrăm în unirea cu Hristos şi prin El cu Dumnezeu Tatăl, însă n-am ajuns la deplinătatea acestei uniri. Totuşi ca unii ce-am intrat în locaşul lui Dumnezeu prin Hristos, am intrat în Biserică, chiar dacă n-am înaintat la locaşurile cele mai dinlăuntru. Am intrat în general în casa lui Dumnezeu, care este Biserica.

Biserica Ortodoxă are astfel ca temelie a ei pe Însuşi Hristos aflat cu trupul Lui jertfit şi înviat în adâncul ei. Unitatea ei este o unitate ontologică, sau, mai bine zis, supraontologică. În catolicism acest fel de unitate interioară a slăbit datorită faptului că prin Taine se primeşte numai o graţie creată, nu harul ca energie necreată în care este Hristos Însuşi.

În catolicism această slăbire a unirii cu Hristos prin Taine a dus la ridicarea papei ca vicar, sau ca locţiitor al lui Hristos. Ascultarea de papa a devenit astfel mijlocul de menţinere a unei unităţi mai mult juridice sau instituţionale a Bisericii. Protestantismul, nesatisfăcut cu o astfel de unitate neduhovnicească şi mai mult exterioară a Bisericii, a redus legătura cu Hristos la o simplă legătură a credinciosului cu El prin credinţă. Dar această credinţă, nemaiavând drept izvor prezenţa lui Hristos cu trupul în Biserică, s-a golit în mare parte de putere şi de conţinut, devenind mai mult un act voluntar subiectiv cu un foarte redus conţinut, pe care fiecare ins l-a hotărât singur.

Credinţa nu lipseşte nici în Biserica Ortodoxă. Dar ea nu e credinţa în ceea ce spune episcopul Romei despre Hristos, neprezent în inimi şi în Biserică, nici într-un Hristos aflat numai în cer şi deci departe de putinţa unei experienţe a Lui, ci credinţa în Hristos e trăită în prezenţa şi efi-

89. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Glaphyra*, P.G. 69, col. 56.

cienţa Lui cu trupul asumat, jertfit şi înviat, în Biserică. Acest fel de credinţă are centrul ei în Hristos, îi ţine pe credincioşi ataşaţi de Hristos, le dă experienţa realităţii obiectiv-pnevmatice a Lui şi credincioşii iau din Hristos cel prezent cu trupul Său sfinţit şi înviat puterea unei vieţi ce se străduieşte să moară faţă de păcat, să progreseze în virtuţi şi să guste arvuna învierii în suflet.

Unitatea Bisericii nu e o unitate de ordin instituţional şi nici sfărâmată în indivizi cu credinţe deosebite, sau cu interpretări deosebite ale ei, ci o unitate de viaţă, ontologic-pnevmatică în Hristos şi în Duhul Lui cel sfânt. Această unitate cu Hristos şi în Hristos nu e bazată numai pe afirmarea unei credinţe comune, care poate avea un caracter subiectiv, ci ea se experiază în puterea identică ce le vine credincioşilor şi Bisericii de la Hristos aflător în ea. Credincioşii o experiază în aceeaşi putere ce li se dă spre o viaţă de curăţie. Şi pe măsură ce eforturile lor spre o astfel de viaţă sunt mai mari, în aceeaşi măsură experienţa puterii Duhului lui Hristos e şi ea mai mare. Dar şi cei ce nu fac eforturi prea serioase pentru curăţie experiază puterea lui Hristos în sfinţenia altor membri ai Bisericii. O experiază însă şi în împlinirea atâtora din rugăciunile lor în Biserică, în rugăciunile Bisericii.

Din acest punct de vedere, au dreptate teologii ortodocşi Karmiris şi Meyendorff, sau teologul occidental H. Schultz, că temelia unităţii Bisericii în Ortodoxie nu e de jos, din acordul credincioşilor, ci de Sus, din Hristos. Dar de aici nu se poate trage concluzia, cum fac aceia, că despărţirile creştinilor în diferite Biserici nu sunt decât de suprafaţă, nu ating unitatea de fond a ei[90].

90. I. Karmiris, deşi afirmă cu putere în alte părţi ale operei sale necesitatea unităţii dogmatice pentru unitatea Bisericii, din dorinţa de a fi de acord cu toate părerile, se exprimă şi în privinţa aceasta în mod dubios: "Acestea aşa fiind, împărţirea bisericească existentă acum provine din cele din afară şi de jos, şi nu din cele din lăuntru şi de sus, provine de la oameni, din nedesăvârşirile şi păcatele lor, fiind mărginită şi

b. *Unitatea în păstrarea aceleiași credințe dogmatice ca expresie a experienței lui Hristos.* Credința Bisericii, exprimând convingerea despre această prezență lucrătoare a lui Hristos în Biserică și în mădularele ei, nu e despărțită de o anumită experiere a acestei lucrări a lui Hristos. În această experiență își au dogmele caracterul lor neclintit. Și de aceea unitatea Bisericii este o unitate dogmatică, întrucât este o unitate bazată pe aceeași experiere a lui Hristos lucrător prin Duhul Sfânt, în toate părțile și în toate mădu-

aproape disparentă în fața lui Dumnezeu, de la Care, dimpotrivă, provine unitatea interioară, mistică, a Bisericii. Ca urmare, există o unitate supranaturală și mai presus de cuvânt a Bisericii, unitate a membrilor ei cu Hristos în Duhul Sfânt și întreolaltă. Toți creștinii suntem uniți în chip tainic și negrăit cu Hristos și întreolaltă prin harul Tainelor, al Botezului și al Euharistiei" (p.242-243).

Iar la notă spune: "De aceea, Patriarhia Ecumenică nu a ezitat să adreseze vestitul mesaj din anul 1920, *Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni,* caracterizând confesiunile creștine ca *Biserici* și accentuând că "se impune să se învioreze și întărească înainte de toate iubirea între Biserici, socotindu-se între ele nu străine, ci ca înrudite în Hristos și "concorporale și împreună-moștenitoare ale făgăduințelor lui Dumnezeu, în Hristos".

Tot la notă, Karmiris dă cu aprobare părerile în acest sens ale mitropolitului Platon al Kievului și J. Meyendorff. Platon zice: "Dacă se compară Biserica universală cu un templu uriaș, împărțit în mai multe paraclise, în partea de jos acestea sunt despărțite între ele prin pereți, fără ca aceste despărțiri să ajungă până la acoperiș. În partea de jos confesiunile sunt despărțite între ele, în cea de sus, dimpotrivă, sunt într-o comuniune spirituală între ele și toate au în același mod intrarea în cer, la acoperișul acestui templu mistic". Iar din J. Meyendorff citează: "L'unité chrétienne est une unité avec le Christ dans l'Esprit Saint, et non une unité entre hommes, qui se serait perdue dans l'histoire: cette unité est dans l'Eglise une, qui ne serait divisée par des querelles humaines. Les hommes ne peuvent diviser Dieu et Sa vérité" (*L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui,* Paris, 1960, p.189-190). H. Schultz nu trage o astfel de concluzie ("Der Kirchenbegriff der orthodoxen Kirche", în: *Zeitschrift für systematische Theologie,* 17, 1940, p.405).

Dar aici nu e vorba de adevărul lui Dumnezeu în sine, ci de Biserică, sau de legătura oamenilor cu Hristos cel integral, prin credință. Cine nu are această legătură nu este despărțit numai de ceilalți creștini; el nu e unit deplin nici cu Hristos.

larele ei. Pe drept cuvânt, *Răspunsul patriarhilor orientali* către anglicanii nonjurori declară că iconomia practicată de Ortodoxie nu se referă niciodată la dogme. "Căci în dogmele dumnezeieşti nu are loc nicidecum o iconomie sau un pogorământ. Căci acestea sunt neclintite şi se păzesc de toţi ortodocşii cu toată evlavia, ca unele ce nu pot fi nesocotite"[91]. Din acelaşi motiv, în Ortodoxie nu se face deosebirea între dogme principale şi secundare, aşa cum nu se pot scoate dintr-o clădire materialele de mai mici proporţii fără să se surpe toată clădirea. Acelaşi *Răspuns al patriarhilor orientali* continuă: "Cel ce calcă ceva cât de mic din dogme se osândeşte ca eretic şi se anatematizează şi se consideră de toţi ca schismatic şi eretic şi e scos din comuniune"[92]. Iar Tarasie, patriarhul Constantinopolului, a spus: "A păcătui în dogme, fie mari, fie mici, e acelaşi lucru, căci prin amândouă se desfiinţează legea lui Dumnezeu"[93].

I. Karmiris observă în acord cu aceasta şi citând din Sfântul Vasile cel Mare: "Nu se îngăduie deci deosebire în dogme, întrucât credinţa dogmatică constituie un întreg unitar şi organic, din care dacă am încerca să rupem şi să aruncăm cele socotite, după judecata arbitrară a fiecăruia, ca "mici" şi ca "neavând o putere mare", n-am mai observa între ele dogmele importante, ci am vătăma credinţa, mai bine zis am reduce propovăduirea la un nume gol".

De fapt, dacă dogmele Bisericii exprimă experienţa lui Hristos cel prezent şi lucrător în ea şi dacă unitatea ei în dogme înseamnă această experiere unitară a lui Hristos, nesocotirea dogmelor înseamnă nu numai slăbirea Bisericii, ci şi reducerea conţinutului credinţei la o sumă de interpretări subiective a unui Hristos de care s-a auzit şi care rămâne la distanţă, nu identificarea lor cu experierea lui

91. La I. Karmiris, *op.cit*, p. 262, nota 1.
92. *Ibidem*.
93. În procesele verbale ale Sinodului VII ecumenic, la Hardouin, *Acta Conciliorum* IV, p. 60.

Hristos trăit în lucrarea Lui, integrală, prin Duhul Sfânt. În acest caz, de fapt, propovăduirea lui Hristos nu este acoperită de experienţa puterii Lui, ci devine o sumă de interpretări teoretice, speculative, golite de putere[94]. Dacă dogmele exprimă experienţa tuturor lucrărilor lui Hristos în Biserică, refuzarea unora din dogme echivalează cu refuzarea sau cu necunoaşterea unora din lucrările lui Hristos în Biserică, deci cu privarea lui Hristos de integritatea eficienţei Lui în Biserică şi în mădularele ei, ceea ce înseamnă că - dogmele recunoscute nemaireprezentând experienţa lucrărilor lui Hristos sau reprezentând numai experienţa anumitor lucrări ale Lui - Hristos nu mai are o deplină eficienţă mântuitoare în Biserică şi în mădularele ei. Unitatea într-o credinţă fermă, bazată pe experienţa lăuntrică a tuturor lucrărilor lui Hristos de către întreaga Biserică, este strâns legată cu asigurarea mântuirii obţinute prin Biserică.

Dacă credinţa dogmatică a Bisericii şi unitatea ei sunt expresia trăirii prezenţei deplin mântuitoare a lui Hristos în ea, aceste dogme nu pot fi făcute obiect de tranzacţie, cum ar putea fi o credinţă socotită simplă interpretare a lui Hristos aflat la distanţă.

Întrucât dogmele sunt expresia experienţei puterii mântuitoare integrale a lui Hristos prezent în deplinătatea lucrării Lui în Biserică, *unitatea Bisericii constă şi în unitatea ei în Taine şi în investirea ei cu o ierarhie unitară săvârşitoare a tuturor Tainelor, fără diferenţieri,* şi propovăduitoare a aceleiaşi credinţe dogmatice. Propriu-zis de-abia prin Tai-

94. Ideea aceasta de origine apuseană e afirmată şi într-o revistă teologică românească, în articolul "Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenică" (*Ortodoxia*, nr. 3, 1973), unde se spune că "unitatea Bisericii nu s-a spart", pentru că "împărţirea şi despărţirea creştinilor se referă numai la înţelegerea şi interpretarea Bisericii şi a conţinutului credinţei" (Isidor Todoran). Dar atunci se pune întrebarea: care este credinţa cea adevărată? Nu e cunoscută de nici o Biserică? Şi interpretările acestea sunt toate de valoare egală? Nu intrăm prin aceasta într-un relativism fără ieşire?

nele săvârşite în mod unitar de membrii celor trei trepte ale preoţiei, Hristos cel prezent în Biserică e o realitate experiată în lucrarea Lui, în mod unitar şi deplin. Tainele sunt credinţa dogmatică aplicată şi în acelaşi timp ele susţin credinţa dogmatică. *Credinţa dogmatică deplină şi totalitatea Tainelor formează un tot.* Numai împreună ţin Biserica şi pe credincioşi în ambianţa lucrării mântuitoare şi a iubirii nesfârşite a lui Hristos, Unul din Treime devenit om. Biserica e una prin unitatea ei în toate cele trei laturi: în *dogme,* care exprimă în noţiuni şi cuvinte credinţa în prezenţa lui Hristos în Biserică, în *cultul* care prin Tainele ce le cuprinde comunică lucrarea lui Hristos prezent în ea, şi în *lucrarea ierarhiei* săvârşitoare a Tainelor şi propovăduitoare a credinţei în prezenţa lucrătoare a lui Hristos în Biserică.

În chestiuni de relaţii cu diferitele Biserici, în organizarea acţiunii ei în împrejurările de viaţă variate ale diferitelor neamuri sau grupuri de credincioşi determinate de tradiţiile lor, Biserica cea una poate lua înfăţişarea unor Biserici autocefale, cu statute şi regulamente şi cu forme de acţiune proprii. Dar în dogme, în Taine, în ierarhia care propovăduieşte dogmele şi săvârşeşte Tainele, Biserica e una. Numai o Biserică-una în dogme, în Taine, în organizarea şi comuniunea ierarhică, este o Biserică cu adevărat *unitară* şi numai Biserica ce păstrează acestea trei fără ştirbiri este Biserica *unică.*

Este unitară, pentru că, având pe Hristos lucrător în ea, este cu adevărat trupul Lui extins, adică e deplin unită cu capul şi deplin unită în ea însăşi. O Biserică neavând pe Hristos în ea în acest mod integral şi intim şi care socoteşte că Hristos este atât de distant de ea, încât e necesar să aibă un vicar, nu e deplin unită cu Hristos şi deci nici deplin una în ea însăşi şi în mod interior. Nu mai vorbim de lipsa totală de unitate a Bisericii, acolo unde Hristos e şi mai absent din ea, neexistând acolo o experienţă a lui Hristos întreg şi deci neexistând decât o credinţă în mare parte fără

urmări pentru viață și interpretată în tot felul de forme câți indivizi sunt; acolo nu se mai mărturisește o Biserică văzută, iar dacă nu există o Biserică văzută, nu poate exista nici o Biserică reală. Căci dacă membrii Bisericii nu se cunosc între ei nu pot fi nici uniți între ei în mod conștient și nu pot dezvolta această unitate. Dar Biserica este unirea celor ce cred în Hristos, nu numai unirea unor indivizi luați în parte cu Hristos.

În același timp Biserica în sensul de mai sus este Biserica *unică* în înțelesul deplin al cuvântului *Biserică*. Căci formațiile creștine, care n-au pe Hristos sălășluit intim în ele, nu pot fi nici corpul lui Hristos, nici mireasa Lui. Pe lângă aceea, Hristos nu poate avea mai multe corpuri extinse organic din corpul Lui personal și mai multe mirese. Orice unire deplină a credincioșilor cu Hristos nu poate însemna decât o prezență intimă, integrală și lucrătoare a Lui în sânul lor. Și numai această unire e Biserica în sensul deplin al cuvântului.

Dar atunci se pune întrebarea: Ce sunt celelalte confesiuni creștine care nu mărturisesc o astfel de unire intimă și lucrătoare a lui Hristos cel integral în ele? Socotim că ele sunt biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate.

Contrar mitropolitului Platon, care socotește că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici, spiritul învățăturii și tradiției ortodoxe ne impune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea. De altfel, Biserică în sensul deplin al cuvântului este numai cea Ortodoxă.

Într-un fel creaţia întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnaţional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv întreaga omenire de diferite credinţe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnaţional. Iar obiectiv şi subiectiv Îl cunosc pe Hristos, dar nedeplin, celelalte confesiuni creştine. Acele confesiuni au dobândit prin aceasta în parte calitatea de biserici ale lui Hristos, fiind chemate la realizarea lor deplină ca Biserica lui Hristos[95].

Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de "biserica ajunsă în noroiul păcatului, împiedicată prin şarpe şi căzută la pământ şi ajunsă în căderea neascultării"[96]. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbeşte de biserica "trasă în jos", "întinată, uscată, roabă, goală, murdărită de sânge"[97], "slujnica demonilor, supusă rătăcirii"[98].

O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă anumite legături ontologice ale forţelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc. Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formaţiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credinţă cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credinţă comună în Hristos cu Biserica Ortodoxă, Biserica deplină.

Dacă Mişcarea Ecumenică tinde să restabilească unitatea Bisericii, ea trebuie să tindă spre cea mai intimă prezenţă a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare. La unitatea Bisericii nu poate ajunge creştinătatea decât ajungând la uni-

95. La I. Karmiris, *op.cit.*, sunt date o mulţime de texte patristice despre Biserica întinată de după cădere.

96. *Explicare la Cântarea Cântărilor*, cuv. 5, P.G. 44, col. 868.

97. *La Psalm. 5, 2*, P.G. 55, col. 63. *La Psalm. 44, 10*, P.G. 55, col. 199.

98. *La Psalm. 44, 11*, P.G. 55, col. 200.

tatea de corp a lui Hristos, unit la maximum cu Capul, sau la relaţia de supremă unire cu Hristos, proprie miresei Lui. Fără acceptarea unităţii intime cu Hristos, nu se poate ajunge nici la unitatea Bisericii în ea însăşi, ca corp unitar şi ca mireasă unică a lui Hristos.

În situaţia actuală de nedeplinătate bisericească a diferitelor confesiuni creştine, se pune întrebarea: Se mântuiesc membrii lor? Sau există mântuire în afara Bisericii, care nu e decât *una*, în sensul deplin al cuvântului?

Întrebarea nu poate primi un răspuns simplist.

În diferitele confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai puternică decât inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sînul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor.

Mai trebuie ţinut seama însă şi de un al doilea factor: credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au trezit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţa despre un Hristos Care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor. Participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate va avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: "În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt..." (In 14, 2).

O vină neîndoielnică au ereziarhii, care, fără prea multă aprofundare a credinţei moştenite şi conducându-se mai mult de patima trufiei, au purces la sfâşierea creştinătăţii, ceea ce a produs un mare rău.

b. **Sfinţenia Bisericii.**

a) *Hristos cel jertfit, sursa sfinţeniei Bisericii.* Sfinţenia Bisericii stă în strânsă legătură cu unitatea ei. Căci cu cât este mai unită Biserica cu Hristos şi deci în ea însăşi, deci cu cât e unită mai intim cu Capul ei cel sfânt, cu atât e şi mai sfântă în calitate de trup al Lui. Păcatul, sau contrariul sfinţeniei, este în fond un păcat împotriva unităţii[99]. Sfinţenia Bisericii şi a membrilor ei decurge din unirea cu trupul sfinţit prin ascultare şi jertfă a Domnului. Sfinţenia Bisericii şi a membrilor ei e forma în care se arată strânsa lor unire cu Hristos, Care S-a sfinţit prin jertfa Lui pentru noi, fiind fără de păcat deja în baza uniunii ipostatice.

Aceasta înseamnă că sfinţenia Bisericii, ca şi unitatea ei, îşi are izvorul ei în Hristos cel sfânt, prezent în ea. Unde există relaţia nemijlocită şi intimă cu Hristos şi în El cu ceilalţi credincioşi, există şi sfinţenia. În protestantism, unde a slăbit credinţa în prezenţa intimă şi lucrătoare a lui Hristos în Biserică, a slăbit, odată cu unitatea Bisericii până la dispariţia ei, şi sfinţenia Bisericii tot aşa de mult. Preocuparea de sfinţire a trupului prin înfrânare a slăbit foarte mult şi în Catolicism (lipsa postului, mâncarea înainte de Sfânta Împărtăşanie etc.), datorită aceluiaşi fapt al neaccentuării împărtăşirii cu trupul sfinţit al lui Hristos în Biserică şi, în

99. Sfântul Maxim Mărturisitorul vede sfinţenia în depăşirea oricărei dualităţi între trup şi spirit, între sensibilitate şi cunoaştere inteligibilă, între om şi Dumnezeu, între timp şi eternitate (*Ambigua*, P.G. 91, col. 1194). Unitatea membrilor Bisericii este şi o unitate în Duh care-i sfinţeşte, pentru că este o unitate la care ei contribuie cu iubirea. "Toţi membrii ei constituie unul şi acelaşi trup în Hristos, în unitatea Duhului şi toţi îşi împărtăşesc unul altuia beneficiul harurilor dumnezeieşti", spune Sfântul Vasile cel Mare (*De Spiritu Sancto*, P.G. 32, col. 180).

general, aceluiaşi accent redus pus pe importanţa trupului lui Hristos şi a sfinţeniei lui şi a trupului nostru în opera de mântuire.

Sfinţenia Bisericii, ca şi unitatea ei provenind din strânsa unire cu Hristos, sunt însuşiri în care se manifestă puterea mântuitoare a lui Hristos prin Biserică. Nu se poate dobândi mântuirea fără participarea la sfinţenia lui Hristos lucrătoare în Biserică. Dacă mântuirea este participarea prin transparenţa trupului la infinitatea dumnezeiească în Duhul Sfânt, care spiritualizează trupurile noastre, se înţelege de ce unele confesiuni apusene, eschivându-se de la eforturile spiritualizării trupului, concep mântuirea ca o rezolvare juridică a conflictului dintre Dumnezeu şi oameni, rezolvare pur formală, care-şi va da roadele ei în fiinţa credincioşilor de abia în viaţa viitoare.

Hristos este sfânt mai întâi pentru că este Dumnezeu. Sfinţenia este o însuşire a lui Dumnezeu. Creatura nu are sfinţenia decât prin participare. De aceea unde nu se afirmă participarea la El, nu se afirmă nici sfinţenia creaturii (protestantism). Oriunde Se manifestă Dumnezeu, se trăieşte sfinţenia Lui, ca ceva care e cu totul deosebit de lume, dar care şi comunică energia harului în vederea purificării, cu un fior de sfială, de veneraţie, sau de frică a omului în faţa lui Dumnezeu, din pricina păcătoşeniei proprii care împiedică deplina participare la sfinţenia Lui (Is. 6, 5-57; Ieş. 3, 5). În Vechiul Testament se vorbeşte continuu despre sfinţenia lui Dumnezeu, dar şi de comunicarea ei. Ea umple locul unde apare Dumnezeu, străluceşte prin persoanele apropiate Lui şi lasă o urmă în aceste persoane după ce Dumnezeu S-a apropiat de ele.

De această sfinţenie a umplut Fiul lui Dumnezeu, prin Întrupare şi prin Jertfă, şi firea omenească asumată, ridicând-o pe tronul dumnezeiesc, asigurându-i viaţa din infinitatea dumnezeiască şi, o dată cu aceasta, eternitatea. Aflându-se cu această fire şi în Biserică şi venind şi în credin-

cioşi, li se comunică şi lor sfinţenia, mântuirea şi viaţa dumnezeiască, viaţa de veci. Ea se comunică din trupul Lui, prin Duhul Lui cel Sfânt. Prin trupul Lui pnevmatizat ni se comunică la nesfârşit în Biserică sfinţenia Lui şi puterea de a deveni tot mai sfinţi, tot mai deschişi curăţiei şi iubirii nesfârşite a lui Dumnezeu, liberă de orice egoism opus sfinţeniei.

Despre sfinţirea aceasta a lui Iisus ca om se vorbeşte adeseori în Sfânta Scriptură. Hristos Se numeşte El însuşi pe Sine: "Acela pe care Tatăl L-a sfinţit şi L-a trimis în lume" (In 10, 36). Iar în alte locuri din Sfânta Scriptură se spune despre Hristos: "L-a uns pe El în Duhul Sfânt şi în putere" (Fapte 10, 38); sau: "Sfânt Fiul Tău Iisus" (Fapte 4, 27). El este "Sfântul lui Dumnezeu" (Mt. 1, 24) prin excelenţă. Din sfinţenia Lui iradiază sfinţenia Bisericii, care e trupul Lui extins, sau în care Se află El Însuşi cu trupul Lui sfinţit. Căci pentru sfinţirea acesteia Şi-a sfinţit trupul Său prin aducerea lui ca jertfă. De fapt, jertfirea de Sine ca predare lui Dumnezeu, înseamnă sfinţire, dat fiind că cel ce se jertfeşte renunţă la tot ce-l desparte de Dumnezeu şi prin aceasta se uneşte cu Dumnezeu cel sfânt. În felul acesta sfinţenia poate fi echivalentă şi cu iubirea deplină de Dumnezeu, având-şi izvorul în sfinţenia lui Dumnezeu ca iubire nelimitată a lui Dumnezeu faţă de noi. Sfinţenia este iubirea perfectă care constă într-o unire a persoanelor ca persoane fără confundarea lor într-o unitate impersonală, ci într-un respect deplin prin care vor să se menţină ca atare în veşnicie. Sfinţenia în acest sens nu poate veni decât de la Dumnezeu. În acest sens S-a sfinţit şi Iisus ca om, umplându-Se de iubirea desăvârşită de Dumnezeu din iubirea desăvârşită a lui Dumnezeu faţă de umanitatea Sa şi, prin ea, faţă de noi toţi. "Pentru aceea şi Iisus, ca să sfinţească poporul cu sângele Său, a pătimit afară de poartă" (Evr. 13, 12).

Sfântul Chiril din Alexandria zice: "Căci toată firea văzută şi nevăzută se împărtăşeşte de Hristos. Îngerii şi arhanghelii şi cei mai presus de ei nu sunt altfel sfinţi, decât numai prin Hristos în Duh. Deci El este altarul, El tămâia şi El Arhiereul. De asemenea, El este sângele curăţirii păcatelor"[100]. Adică în Hristos se întâlneşte iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu cu iubirea umanităţii care se deschide acestei iubiri, predându-se integral lui Dumnezeu. Şi El este Cel ce comunică iubirea Sa dumnezeiască nesfârşită ca Dumnezeu, dar o oferă şi ca om lui Dumnezeu, predându-Se întreg Lui, în numele nostru, ca Arhiereul nostru, pentru ca umplându-Se şi ca om de iubirea dumnezeiască căreia i S-a deschis desăvârşit, să ne-o transmită şi nouă şi prin aceasta să ne sfinţească.

Starea de jertfă a lui Hristos ca om este o stare de iubire faţă de Tatăl şi faţă de noi, odată ce numai iubirea faţă de o altă persoană face o persoană să renunţe la sine. Aceasta este buna mireasmă a jertfei lui Hristos în faţa Tatălui. El a restabilit astfel relaţia noastră în general faţă de Tatăl. "Căci pe omul care s-a întors de la Dumnezeu din pricina neascultării şi a mulţimii păcatelor, Hristos l-a aşezat iarăşi în Sine, ca în cel dintâi, în faţa Tatălui"[101].

De aceea, sfinţenia ca stare de jertfă în faţa Tatălui e o stare de iubire, din iubirea Tatălui. Şi pentru că iubirea lui Dumnezeu este nesfârşită şi veşnică şi dă şi iubirii noastre această calitate, Dumnezeu făcându-ne în Hristos sfinţi ne dă viaţa veşnică. Făcându-ne sfinţi, Dumnezeu înveşniceşte persoanele noastre, pune în evidenţă valoarea lor netrecătoare. De această stare de sfinţenie din Hristos şi deci de iubire între noi şi Dumnezeu ne împărtăşim în Biserică şi ea e forţa care ţine Biserica sau pe membrii ei în unitate. "Înţelegi deci că ne-am mântuit, Hristos murind pentru noi, dar ne oferim şi noi lui Dumnezeu şi Tatăl, ca o bună mi-

100. *Închinare în Duh şi Adevăr,* cartea IX, P.G. 68, col. 625 B.
101. *Ibidem,* col. 620 D.

reasmă, supunându-ne Lui şi ducând o viaţă în sfinţenie"[102]. Despre sfinţirea Sa prin jertfa pentru noi din iubire, vorbeşte Iisus Hristos Însuşi înainte de patima Sa, arătând că această sfinţire vrea să o întindă asupra Bisericii: "Şi Eu pentru ei Mă sfinţesc pe Mine Însumi, ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr" (In 17, 19). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: "Printr-o singură aducere a desăvârşit pe veci pe cei ce se sfinţesc" (Evr. 10, 14). Sau: "Hristos a iubit Biserica Sa şi S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească pe ea, curăţind-o în baia apei prin cuvânt, ca s-o înfăţişeze Sieşi Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură sau altceva din acestea, ci ca să fie sfântă şi fără de prihană" (Ef. 5, 25-27; comp. şi 1 Cor. 6, 11; 1 Tes. 4, 3). Sfântul Pavel face aici o legătură strânsă între iubirea lui Hristos şi jertfa Lui şi sfinţirea Bisericii prin ea. Iar despre extinderea sfinţeniei lui Hristos în noi, care credem în El şi ne unim în Biserică, se vorbeşte în mai multe locuri în Sfânta Scriptură. Prima sfinţire a celor ce cred în Hristos are loc în Botez, prin care ei se unesc cu Hristos şi întreolaltă în Biserică. Căci în Botez "s-au spălat (de păcate, de egoism), s-au sfinţit, s-au îndreptat întru numele Domnului Iisus Hristos şi întru Duhul Dumnezeului nostru" (1 Cor. 6, 11). Apoi trăind sub puterea harului, cei ce s-au botezat formează "o preoţie împărătească, un neam sfânt, popor agonisit lui Dumnezeu" (1 Pt. 2, 9). Toţi cei ce sunt ai lui Hristos sunt "chemaţi sfinţi" (Rom. 1, 7; 1 Cor. 1, 2), "sfinţi în Hristos Iisus" (Filip. 1, 1), "sfinţiţi în Hristos Iisus" (1 Cor. 1, 2 etc.). Sălăşluindu-Se Hristos cu firea Sa omenească sfinţită în Biserică, aceasta este sfântă şi sfinţitoare, având în ea izvorul harurilor şi darurilor. Dar pe acestea le obţine în acelaşi timp prin rugăciune, întrucât acelaşi izvor e totodată mai presus de ea, în calitate de Cap al ei, de Cap ultim al ei, care nu mai are alt cap, fiind El Însuşi izvorul ultim al sfinţeniei şi al iubirii. Ea e sfântă pen-

102. *Ibidem*, cartea XI, col. 760 B.

tru că în rugăciunea ei este Duhul Sfânt, Care Se roagă cu putere şi de aceea ea obţine prin rugăciune pe Duhul Sfânt într-un grad sporit, pe Duhul Sfânt "Care sfinţeşte toate" cele de care se împărtăşesc oamenii care cred şi-i sfinţeşte şi pe ei înlăuntrul Bisericii, închegându-i şi mai mult ca Biserică.

Sfinţenia, devenită prin participare însuşirea Bisericii şi a membrilor ei, constă în primul rând în curăţirea de păcate şi în puterea menţinerii în ea şi a înaintării într-o viaţă de virtuţi, care nu e decât expresia pozitivă şi progresivă a curăţiei şi iubirii. În curăţie se includ toate aspectele desăvârşirii duhovniceşti: înfrânare, cumpătare, răbdare, înţelepciune, smerenie, blândeţe, bunătate în gânduri şi fapte şi iubirea faţă de toţi. Ea e disponibilitate de comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune şi cu semenii în rugăciune pentru ei şi în ajutorare reciprocă. Toate aceste aspecte ale sfinţeniei le are Biserica şi le au membrii ei.

Definind sfinţenia ca relaţie iubitoare cu Dumnezeu, accentuăm faptul că puritatea şi toate virtuţile legate de ea încă nu sunt esenţa sfinţeniei. Sfinţenia e în primul rând o strălucire mai presus de fire a lui Dumnezeu prin cei ce se străduiesc în aceste virtuţi; e o transparenţă strălucitoare a luminii dumnezeieşti. "Lumina Sfintei Treimi străluceşte tot mai mult" prin ei, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz[103]. Sfinţii poartă chipul lui Hristos ca Cel ce ne comunică prin umanitatea Sa sfinţenia şi strălucirea Sfintei Treimi, sau iubirea desăvârşită din sânul Ei.

Biserica este laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinţi, sau chipuri tot mai depline ale lui Hristos, în Care e concentrată ca într-o persoană sfinţenia şi iubirea Sfintei Treimi. Duhul Sfânt o face aceasta, întreţinând în noi în acelaşi timp preocuparea activă de sfinţenie. Biserica se ocupă în mod principal cu sfinţirea membrilor ei, pentru

103. *Cuv. 31*, P.G. 35, col. 267.

că numai prin aceasta se mântuiesc. Duhul Sfânt lucrează la sfinţirea credincioşilor înlăuntrul Bisericii, a cărei viaţă intimă este imprimată de trupul sfinţit al lui Hristos, pe care îl poartă în sânul ei şi din care iradiază Duhul Sfânt. Biserica lucrează la această sfinţire a membrilor ei, întrucât îi ţine pe toţi în mişcarea iubirii şi a comuniunii întreolaltă.

Pe pragul intrării lor în Biserică oamenii sunt sfinţiţi de Hristos întrucât îi integrează prin Botez, sau prin Duhul Său lucrător în Botez, în corpul celor uniţi cu Sine, adică îi uneşte cu Sine. Ei au prin aceasta calitatea de "sfinţi", fiind "spălaţi" de păcatul strămoşesc şi de păcatele lor până în acel moment, întrucât au fost ajutaţi să se decidă să iasă din egoismul lor, din viaţa lor în afară de infinitatea iubirii lui Hristos şi de iubirea din comunitatea Bisericii. Hristos S-a imprimat la Botez, pe baza credinţei lor, sau a celor ce garantează pentru credinţa lor ce are să se actualizeze, deci pe baza credinţei lor potenţiale, cu firea Lui omenească jertfită şi sfinţită, liberă de păcatul strămoşesc şi de orice alt păcat şi de orice pornire spre păcat, în firea lor. Hristos cel neîngustat în iubirea Lui nesfârşită de nici un egoism al păcatului S-a imprimat în credinţa sau în deschiderea lor spre El, ca un elan al răspunsului lor la iubirea Lui nesfârşită. Lanţurile păcatului strămoşesc, care-i îngustau şi ţineau în robia acestei îngustări voinţa lor, au fost rupte de iubirea covârşitoare a lui Hristos, întărind în ei mişcarea de răspuns la iubirea Lui, ceea ce i-a făcut curaţi de păcatul strămoşesc al îngustării lor şi le-a imprimat dinamismul spre viaţa neîngustată de păcat, în ambianţa iubirii lui Hristos. Hristos, Care a murit ca om faţă de orice posibilitate a păcatului, faţă de orice posibilitate de îngustare a umanităţii Sale pentru infinitatea iubirii dumnezeieşti, S-a imprimat cu puterea acestei iubiri nesfârşite în cel ce s-a botezat, făcându-l chiar în acel moment să moară păcatului, să iasă din îngustarea şi din robia lui.

Dar posibilitatea de libertate a mişcării în infinitatea iubirii lui Dumnezeu prin Hristos, redobândită de voinţa împotriva păcatului prin Duhul lui Hristos, trebuie actualizată în fapte nu numai de Hristos, sau de Duhul Lui sălăşluit în cel botezat, ci şi de acela însuşi. Sfinţenia este astfel nu numai un dar, ci şi o misiune, o îndatorire pentru credincioşii Bisericii. Sfinţenia implică în ea tensiunea eshatologică, sau spre desăvârşirea vieţii viitoare, cum o implică şi unitatea Bisericii cu Dumnezeu şi între membrii ei, spre a cărei desăvârşire eshatologică tinde şi ea. "Tensiunea dinamică în Biserică, între "noul obţinut" şi "noul care încă nu e", este cauzată de taina prezenţei Împărăţiei, care precede ca dar şi anticipează împlinirea lui finală"[104].

b) *Cincizecimea, punctul de plecare al sfinţeniei, şi tensiunea ei eshatologică.* Sfântul Apostol Pavel descrie tensiunea aceasta între sfinţenia ca dar şi sfinţenia ca misiune cu perspectivă eshatologică, astfel: "Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morţi, prin mărirea Tatălui, tot aşa şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii. Căci dacă ne-am făcut cu El o singură tulpină, întru asemănarea morţii Lui, vom fi părtaşi şi învierii Lui, dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu El, ca să nimicească trupul păcatului, aşa încât să nu mai fim robi ai păcatului. Fiindcă cine a murit este slobod de păcat" (Rom. 6, 4-7). Prin sporirea în sfinţenia dobândită, înaintăm spre înviere. Prin sfinţenie, Biserica este pelerină spre cer, ca şi credincioşii ei.

Sfinţenia are un caracter dinamic, nu e o însuşire statică. Credinciosul în Hristos este mort trecutului. El e îndreptat mereu înainte, el nu trăieşte nici trecutului, nici prezentului, ci viitorului eshatologic desăvârşit, ceea ce face din prezent o treaptă spre un viitor mai desăvârşit. Dar el activează totuşi în prezent şi încă în modul cel mai bun cu

104. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 153.

putinţă, pentru că nu poate înainta la treptele mai înalte dacă nu trece prin fiecare treaptă prezentă într-un mod care să nu-l oprească la ea sau să-l facă să se prăbuşească la treptele peste care a trecut. Jertfa sau moartea cu Hristos este astfel o lucrare permanentă în El; şi pentru a-l ajutora în aceasta, Hristos Se transpune şi El într-o stare de jertfă permanentă, nu statică, ci dinamică. Imprimarea lui Hristos care Se jertfeşte şi învie în noi este deci şi ea o imprimare dinamică.

Curăţirea de păcatul strămoşesc, deci eliberarea voinţei din robia lui şi sălăşluirea în ea a libertăţii lui Hristos şi a puterii ei capabile de a întreţine în om o continuă mişcare spre bine, este un eveniment atât de misterios, atât de ascuns în adâncul fiinţei noastre, că el nu se face arătat decât în trecerea lui în fapte ale voinţei noastre. Noi cunoaştem din partea noastră numai intenţia totală de a muri păcatului şi de a trăi lui Hristos. Dar moartea noastră cu Hristos se arată că a fost efectivă în Botez prin întâlnirea intenţiei noastre de a muri cu moartea lui Hristos, prin activarea ei de după Botez. Sfântul Marcu Ascetul zice: "Aţi putut înţelege că e vorba de curăţirea produsă în chip tainic prin Botez, dar care e aflată efectiv (ἐνεργῶς) prin porunci. Dacă botezându-ne nu ne-am eliberat de păcatul strămoşesc, e vădit că nu putem săvârşi nici faptele libertăţii. Iar dacă le putem săvârşi pe acestea, arătat este că în chip tainic ne-am eliberat de robia păcatului; "legea duhului vieţii m-a slobozit pe mine de legea păcatului şi a morţii" (Rom. 8, 2). Dar nesocotind poruncile Celui ce ne-a curăţit pe noi, suntem purtaţi de păcat"[105]. "Căci întâi ni se dă în Biserica universală şi prin Botez în chip tainic harul, care locuieşte astfel în noi în chip ascuns. Pe urmă, pe măsura împlinirii poruncilor şi a nădejdii înţelegătoare, acesta se descoperă celor

105. *Răspuns acelora ce se îndoiesc de dumnezeiescul Botez*, P.G. 65, col. 985-1028, în Filoc. rom., vol.I, p. 276.

ce cred"[106]. "Drept aceea, o omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea, pentru care ai luat puterea, şi te grăbeşte ca să primeşti arătarea Celui ce locuieşte în tine"[107].

Hristos ne rămâne pururea disponibil, în baza hotărârii ce am manifestat-o la Botez, de a muri păcatului şi a vieţui cu El, atâta vreme cât n-o revocăm. Dar ca în orice relaţie personală, lucrarea, sau manifestarea de iubire, trebuie să se efectueze continuu, din ambele părţi. Numai afirmându-ne continuu prin fapte atenţia noastră faţă de Hristos, ajungem să ne bucurăm de tot ce ne-a dat El potenţial şi de ceea ce la început nu cunoşteam.

Deci toţi credincioşii Bisericii sunt sfinţi în mod tainic încă din momentul Botezului. Dar sfântă este şi Biserica întrucât prin ea, sau prin încadrarea în ea, devin sfinţi. Dar dacă sfinţenia lor ar rămâne mereu ascunsă, nearătată în fapte, ascunsă ar rămâne şi sfinţenia ei. Însă sfinţenia lor se face arătată în lăuntrul ei, prin puterile ulterioare primite de la ea, sau în cadrul ei. În aceasta se face arătată şi sfinţenia Bisericii. Sfinţenia Bisericii este astfel şi ea activă. Ea e o scară uriaşă în mişcare, care urcă pe toţi şi pe care urcă toţi; pe această scară fiecare se află la altă înălţime a sfinţeniei, în altă apropiere de Dumnezeu, în alt grad străbătut de lumina Lui, de iubirea Lui, pe măsura silinţelor lui întreţinute de puterea lui Hristos manifestată prin Biserică. Cei ce se află mai sus pun în lumină mai mult sfinţenia Bisericii, sau a lui Hristos care sfinţeşte Biserica. Nici treapta cea mai înaltă nu epuizează rezervele de sfinţenie şi de putere sfinţitoare ale Bisericii, mai bine zis ale lui Hristos sălăşluit în Biserică, mediul transmiţător al focului infinitei sfinţenii a lui Dumnezeu. Prin toţi se slăveşte Hristos şi Biserica, pentru că prin toţi se activează sfinţenia trupului

106. *Ibidem*, p. 288.
107. *Ibidem*, p. 290.

Său. Ea e în acest sens "plinirea Celui ce plineşte totul în toţi" (Ef. 1, 23). "Cel ce priveşte spre Biserică priveşte spre Hristos, Care Se clădeşte pe Sine însuşi şi Se măreşte prin adaosul celor ce se mântuiesc", spune Sfântul Grigorie de Nyssa[108]. Fără îndoială, această deosebire de trepte nu creează despărţiri între membrii Bisericii, nu creează despărţiri în Hristos, aşa cum treptele şi însuşirile diferite pe care le au copiii şi locurile pe care le ocupă ei în inima mamei, nu creează în ea despărţiri. Dimpotrivă, ea îi ţine în unitate şi între ei. Hristos Se clădeşte prin gândurile, simţirile şi faptele bune ale celor uniţi cu El în sensul că El poate actualiza ca chemare şi răspuns la aceste autorealizări ale lor alte şi alte rezerve din oceanul puterii şi iubirii Sale. Pe lângă aceea, bogăţia duhovnicească a celor mai ridicaţi fiind o bogăţie întru smerenie, îi foloseşte şi pe cei mai puţin ridicaţi. Nici un sfânt nu-şi afişează sfinţenia şi nu face din ea o barieră în comuniunea cu ceilalţi credincioşi. Dimpotrivă, pe măsura sfinţeniei lui creşte şi deschiderea lui spre ei. Smerenia sfinţilor e atât de accentuată, că ei nici nu vor să şi-o cunoască şi prin aceasta nu şi-o cunosc de fapt, ci e cunoscută numai lui Dumnezeu şi celor ce au ochi curaţi ca s-o vadă şi care câştigă ei înşişi din ea. Ea e atât de ascunsă, încât ceilalţi credincioşi trebuie să facă mari eforturi de ridicare proprie în sfinţenie ca să o cunoască, fără a deveni invidioşi. Pe lângă aceea credincioşii mai ridicaţi duhovniceşte sunt stăpâniţi de o iubire de oameni corespunzătoare ridicării lor, iar aceasta se arată în rugăciunea pentru ceilalţi şi în fapte de smerită slujire, care ţin să treacă neobservate, încât cei ajutaţi nu se simt umiliţi de ele.

Întrucât Botezul e Cincizecimea fiecărui om care intră în Biserică şi prin el fiecare poate începe un drum nou şi a devenit o "făptură nouă" în mişcare de creştere continuă, "creştinătatea inaugurată prin Cincizecime, aşa cum e cer-

108. *Explicare la Cânt. Cânt.*, cuv.13, P.G. 44, col. 1048.

tificată de mărturia impresionantă a mărturisitorilor, martirilor şi sfinţilor, este mesianică, revoluţionară, explozivă. Evanghelia cere un mod de violenţă care ia cu sila Împărăţia lui Dumnezeu, răpeşte cerurile şi preface chipul vechi al lumii într-o nouă creaţie... Sarea pământului şi lumina lumii, sfinţii, uneori văzuţi, alteori obscuri şi ascunşi, merg înainte şi conduc lumea şi luminează pentru toată umanitatea"[109].

Cu Cincizecimea a început o eră nouă în viaţa obştească a omenirii. Membrii Bisericii în general îşi fac o preocupare din iertarea păcatelor, din înlăturarea dezbinărilor şi diferenţelor între oameni, din sporirea iubirii, şi urcă spre Împărăţia cerurilor.

Tabloul acesta variat al străduinţelor spre sfinţenie din Biserică explică de ce Biserica nu poate face o separaţie strictă între sfinţi şi păcătoşi şi de ce ea nu lipseşte de comuniunea ei pe păcătoşi, afară de cei ce contestă învăţătura ei, care este însăşi norma eforturilor spre sfinţenie. Nu ştie niciodată dacă un păcătos nu va părăsi lâncezeala lui şi nu se va angaja la urcuşul scării, pocăindu-se de viaţa sa în păcate. În orice caz ea vrea să ţină mereu la dispoziţia lui rezerva de putere şi de iubire a lui Hristos aflătoare în ea; nu vrea să-l lipsească de o comuniune măcar exterioară, ca prilej al adâncirii ei într-o comuniune interioară. De altfel până ce un păcătos vrea să rămână în Biserică, el nu rămâne într-o comuniune pur exterioară cu ea, ci, prin voinţa lui de rămânere în ea şi deci în legătură cu Hristos cel din ea, rămâne şi într-o oarecare comuniune interioară.

Apoi cei aflaţi pe diferitele trepte ale scării de sfinţenie au motive de nemulţumire cu treapta la care se află, întrucât nu sunt desăvârşiţi. Din punctul acesta de vedere, se pare că nici unul n-a ajuns şi nu se socoteşte ajuns la sfinţenia desăvârşită înainte de moarte, de aceea nici unuia nu

109. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 151.

i se dă cununa sfinţeniei oficial recunoscută de Biserică înainte de moarte. În multe de pe treptele cele mai înaintate se află încă imperfecţiuni, scăderi, greşeli, mici păcate. E atât de greu de spus de unde începe o vieţuire lipsită complet de asemenea imperfecţiuni, sau dacă începe pentru vreunul din membrii Bisericii o astfel de vieţuire, câtă vreme el n-a depăşit mişcarea spre infinitatea iubirii şi a sfinţeniei lui Hristos şi n-a intrat în odihna din interiorul ei.

Aceasta nu înseamnă, precum s-a văzut chiar din cele spuse, că toţi în Biserică sunt la fel; nu înseamnă mai ales că, dată fiind neputinţa atingerii desăvârşirii în lumea aceasta, trebuie să devenim indiferenţi faţă de păcat, sau să credem că orice efort e zadarnic, pentru că nu ne ridică în nici cel mai mic grad din păcate, la nici un fel de grad de sfinţenie, cum face protestantismul. Acesta este unul din sensurile modului paradoxal în care vorbeşte despre starea creştinilor Sfântul Apostol Ioan, declarând pe de o parte că "sângele lui Hristos ne curăţeşte de tot păcatul", iar pe de alta că "dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este în noi" (1 In 1, 7- 8).

Trebuie să ne aflăm într-o tensiune continuă de a depăşi cât mai mult păcatele, ridicându-ne la greşeli cât mai mici şi mărturisind în acelaşi timp pe cele ce continuăm să le mai facem şi să le mai avem. Antinomia o rezolvăm prin mărturisire: "Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios şi drept ca să ierte păcatele noastre şi să ne curăţească de toată nedreptatea" (1 In 1, 9).

Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, scrie mereu păcatele noastre, dar mereu le şi şterge cu mila Lui[110]. El ia în serios păcatele noastre întrucât le scrie sau ia cunoştinţă de ele, ca reale. Dar ia în considerare şi pocăinţa noastră pentru ele. Căci în pocăinţă depăşim închiderea în noi înşine şi intrăm în comuniunea iubitoare cu El, deci

110. *In Sanctam Pentecostem*, P.G. 50, col. 458.

păcatele dispar de fapt, desigur întrucât ne vine în întâmpinare harul sau iubirea lui Hristos. Dar nu trebuie să păcătuim intenționat, gândind anticipat că Hristos ne va ierta prin pocăință. Aceasta ar însemna să ne obișnuim să nu mai luăm nici pocăința în serios. Aceasta ar însemna a nu fi împinși numai de neputința reală a noastră la păcatul pe care-l săvârșim, ci și de o lipsă de respect față de Dumnezeu, gândind că putem profita de mila Lui. Dumnezeu ține seama de neputința noastră reală, nu de neputința pretextată. Jertfa lui Hristos s-a adus pentru neputințele noastre, nu pentru intențiile noastre de a profita de ea nesincer, în starea de după Botez, când în mare parte neputințele noastre au fost vindecate, întrucât Hristos cu puterea Lui S-a sălășluit în noi.

Paul Evdokimov zice: "Biserica este sfințită cu sfințenia lui Hristos (Ef. 5, 25-27); și în virtutea faptului că e sursa Tainelor și a sfințeniei ea aduce la existență comuniunea sfinților. Totdeauna, prin toată istoria ei, Biserica a definit un concept clar: ea nu e o societate de sfinți desăvârșiți, sau numai de aleși și de puri. Taina este de a fi în același timp "Biserica celor ce se pocăiesc, a celor pieritori", cum zice Sfântul Efrem, dar și mediul de comuniune între păcătoși și lucrurile sfinte (Taine), al participării lor îndumnezeitoare la ceea ce este numai sfânt"[111].

E de făcut o deosebire între Biserică și membrii ei, deși pe de altă parte ea îi cuprinde pe ei: ea se constituie din cei ce transcend și din ceea ce se atinge prin transcendere continuă. Biserica are, în acest caz, sensul a ceea ce se atinge prin transcendere. Ea e în ființa ei adâncă izvorul sfânt pentru membrii ei, având imprimată în ea pe Hristos cel sfânt. Ea e lacul Vitezda, care tămăduiește pe bolnavi, dar nu se molipsește de microbii lor, ci-i dizolvă. "Biserica chiar pe pământ trăiește nu o viață pământească, ci una

111. P. Evdokimov, *op.cit.*, p.154.

dumnezeiască și fericită. De aceea numește în mod sărbătoresc nu numai pe fiecare dintre membrii ei sfânt, ci și pe sine însăși în totalitatea ei, sfântă. Apariția ei văzută e cuprinsă în Taine, viața ei lăuntrică, în darurile Duhului Sfânt, în credință, nădejde și dragoste. Ea nu e niciodată desfigurată și nu are lipsă de nici o îmbunătățire"[112].

c. **Sobornicitatea generală a Bisericii.**

a) *Sobornicitatea ca unitate a persoanelor în varietate complementară.* Traducătorii slavi ai Crezului niceo-constantinopolitan au redat termenul grec "catholiki" prin "sobornuiu" din resentiment față de Biserica din Apus, dar probabil și pentru că sensul de "universală" dat de această Biserică cuvântului "catholiki" nu redă fidel înțelesul acestuia. Traducerea românească a adoptat din aceleași motive termenul slav, numind Biserica "sobornicească".

Acest termen are un sens mai apropiat de înțelesul cuvântului "catolică". Prin el se exprimă modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar și modul general comunitar al practicării învățăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergență și o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe aceea de complementaritate.

Dacă prin însușirea unității se afirmă simplu că Biserica este una, prin însușirea sobornicității se arată de ce natură este această unitate. Ea e o unitate realizată și menținută prin convergența, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform. Deci sinodalitatea sau sobornicitatea implică sensul Bisericii ca întreg orga-

112. A. Homiakov, "Die Einheit der Kirche", *op. cit.*, München, 1925, p. 17.

nic-spiritual şi prin aceasta se apropie de înţelesul adevărat al termenului "catolică", fără să-l exprime direct. Adică sinodalitatea sau sobornicitatea exprimă poziţia şi lucrarea complementară a membrilor Bisericii, ca într-un corp adevărat, nu cauza ei, cum o exprimă termenul "catolică".

O redare directă a sensului termenului "catolicitate" ne-ar oferi-o termenul de "întregime" (ὅλον) sau de "plenitudine". Biserica este un întreg organic, un organism, sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. Acest înţeles al Bisericii corespunde definiţiei date ei de Sfântul Apostol Pavel, ca "plinirea (plinătatea) Celui ce împlineşte toate în toţi" (Ef. 1, 23)[113].

Conform acestui înţeles, Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul"corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă, şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei, rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului

113. H. de Lubac (*Le Catholicisme*, Paris, 1938, p. 26) zice: "Biserica nu e catolică pentru că e răspândită actual pe toată suprafaţa pământului şi cuprinde un mare număr de aderenţi. Ea era deja catolică în dimineaţa Cincizecimii, când toţi membrii ei se aflau într-o mică sală; ea era în timpul când valurile ariene păreau să o acopere; ea va fi şi mâine, dacă apostaziile masive o vor face să piardă aproape toţi credincioşii ei. Esenţial, catolicitatea nu e problemă de geografie, nici de cifre. Deşi trebuie să se răspândească în spaţiu şi să se manifeste în faţa ochilor, ea nu e totuşi de natură materială, ci spirituală". Totuşi de Lubac lasă impresia că vede catolicitatea mai mult ca potenţialitate spaţială.

întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate.

Duhul Sfânt, Care însufleţeşte rugăciunea Bisericii, Se roagă în mine şi odată cu aceasta se roagă însăşi Biserica cu mine şi în mine şi e în Biserică. Se roagă cu mine nu numai Biserica celor de pe pământ, ci şi sfinţii şi îngerii şi Maica Domnului. "Heruvimi cu chipuri de foc, Serafimi cu ochi mulţi, Scaune şi Stăpâniri, Începătorii şi Îngerii şi toţi Arhanghelii şi sfinte Domnii, împreună cu fericitul Înaintemergător, cu Proorocii şi Apostolii, cu Cuvioşii ierarhi, cu toţi drepţii, rugaţi-vă, să fim miluiţi!" (Canon către toţi sfinţii). "Noi ne rugăm în Duhul iubirii, ştiind că nimeni nu poate deveni fericit decât prin rugăciunile întregii Biserici, în care locuieşte Hristos, ştiind şi crezând că atâta timp cât timpurile nu sunt împlinite, toţi membrii Bisericii, cei vii şi cei morţi, sunt neîncetat desăvârşiţi prin rugăciune"[114]. Fiecare credincios este însoţit de unanimitatea Bisericii. Nici unul nu e singur, ci se află în această unanimitate. E o unanimitate perfectă de persoane, în care se păstrează neanulată fiecare persoană, primind putere din corpul întreg şi contribuind cu specificul ei la bogăţia şi la viaţa corpului întreg.

Sfinţii Părinţi au limpezit ideea despre prezenţa Bisericii în fiecare mădular, dezvoltând viziunea Sfântului Apostol Pavel despre diferitele daruri ale mădularelor în corpul lui Hristos, provenite din şi susţinute de acelaşi Duh. În fiecare credincios însă, pe lângă darurile lui deosebite, există acelaşi har mântuitor, aceeaşi săiăşluire a lui Hristos prin Duhul Sfânt, dar numai întrucât e în legătură cu parohia sa. Iar în parohie toate harurile credincioşilor şi toate darurile lor se dezvoltă în solidaritate, dar numai în legătură cu episcopul şi cu eparhia lui, iar prin aceasta în legătură cu toată Biserica.

114. A. Homiakov, *op. cit.*, p. 23.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă direct că Duhul Sfânt "este întreg (ὅλον) în fiecare şi este întreg pretutindeni"[115]. Dar este întreg în fiecare mădular printr-un dar, sau prin daruri diferite, care se caută reciproc şi colaborează între ele la întreţinerea corpului întreg şi a fiecărui mădular în parte. "Dumnezeu a aşezat mădularele în corp, pe fiecare din ele cum a voit. Dar ele se îngrijesc împreună de aceeaşi lucrare şi unele pentru altele şi au o comuniune spirituală" şi o sensibilitate comună. În virtutea acestui fapt "dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună şi dacă un mădular este cinstit, toate mădularele se bucură împreună" (1 Cor. 12, 26). "Toţi suntem ca nişte părţi într-un întreg (ἐν ὅλῳ), în Duh". "Căci noi toţi am fost botezaţi într-un Duh, pentru ca să fim un singur trup" (1 Cor. 12, 13)[116].

b) *Sobornicitatea ca comuniune şi plenitudine în Duhul Sfânt.* Deşi mădulare cu slujiri şi cu daruri deosebite, întrucât le avem de la acelaşi Duh şi ne aflăm trăitori în acelaşi Duh şi în acelaşi întreg organic al Bisericii, avem o sensibilitate comună, sau sensibilitatea întregului e trăită de fiecare. Duhul lui Hristos nu îmbracă pe fiecare mădular al Bisericii cu toate darurile Sale în izolare, aşa cum nici la creaţie nu au fost date fiecărui om toate calităţile în izolare. În acest caz n-ar mai fi comuniune. Ci fiecare primeşte totul, dar în cadrul întregului, deci fiecare se bucură de totul, dar în comuniune. Comuniunea, departe de a reduce viaţa personală, o îmbogăţeşte. Iar prin aceasta îmbogăţeşte viaţa întregului. Comuniunea şi plenitudinea, acestea sunt cele două sensuri ale însuşirii Bisericii, exprimată prin termenul de "sobornicească" sau "catolică".

I. Karmiris, după ce stăruie asupra identităţii de sens între "ortodoxie" (dreapta credinţă) şi "catolicitate", adaugă: "Cu toate acestea, catolicitatea înseamnă şi întregimea şi unitatea şi identitatea Bisericii ca trupul lui Hristos cel unul

115. *Liber de Spiritu Sancto,* P.G. 32, col. 141.
116. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 181.

şi ca plenitudinea Celui ce plineşte toate în toţi (Ef. 1, 23). Este întregimea Bisericii, ca o mare unitate duhovnicească mistică, care ca trup al lui Hristos cel unul e călăuzită de Duhul Sfânt cel unul. Astfel catolicitatea înseamnă în general întregimea şi plenitudinea Bisericii adevărate, cea una, şi mai special plenitudinea Revelaţiei păzite şi propovăduite de ea şi a harului mântuitor procurat de ea, prin care se urmăreşte mântuirea lumii în întregime"[117]. Iar mitropolitul Serafim spune că prin catolicitate se înţelege "unitatea multiplă a Bisericii, adică unitatea organică constătătoare din multe persoane, unitatea tuturor credincioşilor încorporaţi în trupul lui Hristos. Noţiunea aceasta indică întregimea Bisericii ca trup al lui Hristos, plenitudinea vieţii divino-umane, unitatea ei organică în multiplicitatea manifestărilor şi funcţiilor şi autoidentitatea Bisericii. Caracteristica "catolicităţii" este deci unitatea oamenilor restabilită în Hristos, sau în trupul Lui; ea este unitatea metafizică a omenirii mântuite prin întruparea Cuvântului şi prin opera de mântuire a lui Hristos"[118].

Sfântul Ioan Gură de Aur insistă atât asupra ideii că mădularele întregului sunt diferite, cât şi asupra faptului că în ele e întregul comun. Comentând cuvântul Sfântului Apostol Pavel: "Dacă toate ar fi un mădular, unde ar fi corpul?" (1 Cor. 12, 19), el zice: "Iată ce spun: dacă n-ar exista între voi mari deosebiri, n-aţi fi una; şi dacă n-aţi fi una, n-aţi fi de aceeaşi esenţă. Dar acum, tocmai pentru că n-aveţi un singur dar, sunteţi un corp; şi fiind un corp, sunteţi una; şi nu mai sunteţi deosebiţi, odată ce sunteţi un corp"[119]. A se observa paradoxul: fiind deosebiţi, alcătuiţi un corp şi, fiind un corp, sau o unitate, nu mai sunteţi deosebiţi. Deschiderea fiecăruia spre totul şi umplerea lui de

117. *Op. cit.*, p. 309.
118. La Karmiris, *op. cit.*, p. 311, nota 1.
119. *Omil. 30, la Ep. 1 Cor.*, P.G. 47, col. 258.

totul îl face să se bucure de totul, deci să nu mai trăiască numai prin ceea ce e deosebit.

Dar după ce a semnalat paradoxul deosebirii şi unităţii mădularelor în corp, Sfântul Ioan Gură de Aur dă şi explicarea: unitatea lor se datoreşte faptului că săvârşesc o operă comună. Apoi trage concluzia: "Căci fiecare din mădularele noastre are în acelaşi timp o lucrare proprie şi o lucrare comună; la fel există în noi o frumuseţe proprie (a fiecărui mădular al nostru) şi o frumuseţe comună". Desigur, numai prin cugetare putem distinge între funcţiile proprii ale mădularelor şi lucrarea lor comună. În realitate, fiecare lucrare proprie a fiecărui mădular e efectuată şi ea de organismul întreg şi fiecare mădular împlineşte prin funcţia lui o funcţie a întregului organism. Fiecare e deschis deci pentru lucrarea întregului organism şi se bucură de ea. Dar nici un mădular nu se confundă cu celelalte, pentru că fiecare mădular îşi însuşeşte lucrarea întregului organism şi puterile întregului într-o formă proprie. Şi chiar prin aceasta, lucrarea fiecărui mădular e folositoare întregului şi îmbogăţeşte întregul.

Tot aşa acelaşi Duh întreg al lui Hristos, sau aceeaşi Biserică întreagă e eficientă în darul şi lucrarea fiecărui mădular.

Cu cât e mai intim prezent Hristos cu Duhul Lui în Biserică, cu atât face mai reală această eficacitate a Bisericii întregi în toate mădularele, şi cu atât dă putinţă mai mare de creştere spirituală mădularelor personale, diferenţiate, din nesfârşita bogăţie unitară a lui Hristos, comunicată de Duhul în chip spiritual în corpul diferenţiat şi unitar al Bisericii, deci nu le uniformizează ca în cazul unei unităţi susţinute de o autoritate exterioară, nesinodală, lipsită de caracterul de corp.

Întregimea Bisericii astfel înţeleasă are ca temelie şi ca izvor pe Dumnezeu, sau pe Hristos sălăşluit în ea şi lucrător în ea prin Duhul Sfânt, ca şi însuşirea unităţii şi a sfinţeniei. Ea stă în strânsă legătură cu însuşirea unităţii, nefi-

ind decât precizarea modului unității, dar și cu însușirea sfințeniei. Căci dacă sfințenia constă într-o renunțare la sine a umanității credincioase pentru Dumnezeu și a fiecărui credincios pentru Dumnezeu și pentru semenii săi, ea e o premisă pentru complementaritatea care-i face pe aceștia un corp al lui Hristos cu multe mădulare.

Dar întregimea sau plenitudinea lui Hristos în Biserică prin Duhul Sfânt are și ea un caracter dinamic și diferențiat, ca și sfințenia și unitatea. Unii din membrii Bisiericii trăiesc în grade mai înalte întregimea sau plenitudinea lui Hristos în ei și integrarea lor în plenitudinea Bisericii. Iar Biserica în totalitate înaintează spre o deplinătate eshatologică a experienței integrale a lui Dumnezeu în ea și a integrării ei totale în Dumnezeu, spre starea când Dumnezeu "va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28). Propriu-zis aceasta este destinația Bisericii. Integrarea aceasta în plenitudine trebuie să devină proprie întregii creații. Sfântul Maxim Mărturisitorul, după ce descrie diferitele trepte ale integrării, continuă: "Apoi unește (Hristos) cele inteligibile și cele sensibile, prin desăvârșita egalizare cu îngerii în cunoștință. Astfel face întreaga creație o singură creație... În sfârșit, după toate acestea, unește firea creată cu cea necreată, prin iubire, arătându-se una și aceeași prin posesiunea harului ca deprindere. Ajuns aici omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El are atunci pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși și dobândește ca premiu atotunic al urcușului pe Dumnezeu Însuși, ca ținta finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El și ca granița și marginea nehotărnicită și nemărginită a toată granița și norma și legea, rațiunea și mintea și firea"[120]. Numai în această infinitate nehotărnicită, în care se stabilizează și își ajunge "margi-

120. *Ambigua*, P.G. 91, col. 1308 B.

nea" definitiv creația, își găsește plenitudinea, sau actualizarea întregii ei rațiuni, norme și legi interioare.

"Întregimea, înțeleasă cantitativ și calitativ, trebuie să fie scopul Bisericii, ca ea să crească în Hristos (Ef. 4, 15-16), "creșterea lui Dumnezeu" (Col. 2, 19), ca să se umple "spre toată plinătatea lui Dumnezeu" (Ef. 3, 19), ca "plinătatea Celui ce plinește toate în toți" (Ef. 1, 23), până când "toți vom ajunge la unitatea credinței și cunoștinței Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos..., ca adeverindu-ne în iubire să creștem întru toate, în El, Care este capul, Hristos" (Ef. 4, 13-15). Atunci Biserica va ajunge la măsura plinătății lui Hristos". Căci va sorbi din această plinătate a infinității și se va bucura de ea, "prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt, Care locuiește în ea" și o face capabilă de sorbirea din această plenitudine. "Așa se va întregi plinătatea Bisericii, care este puterea ce tinde să cuprindă toată omenirea și întregul cosmos în sânul Bisericii și să recapituleze toate în Hristos"[121]. Așa se întregește plinătatea Bisericii mai ales din plinătatea nesfârșită a vieții și iubirii dumnezeiești a lui Hristos, ca să fie întreaga creație plină de infinitatea dumnezeiască a lui Hristos.

Biserica este întregimea, este totul, este plenitudinea pentru că are pe Hristos care e totul în toate. E plenitudinea deocamdată în oarecare stare virtuală, dar în mișcare spre actualizarea ei deplină în eshatologie. De aceea ea are toate harurile mântuitoare care duc toată creația la îndumnezeire; are toată învățătura, care include în ea virtual toată cunoștința necesară mântuirii. Biserica Ortodoxă este Biserica plenitudinii, întrucât n-a îngustat câtuși de puțin prezența integrală a lui Hristos și a lucrărilor Lui în sânul ei și n-a îngustat nici învățătura ca expresie a acestei prezențe plenare a lui Hristos. Biserica Ortodoxă are toată putința rodirii celei drepte spre desăvârșirea credincioșilor, conform

121. I. Karmiris, *op. cit.*, p. 313.

Sfântului Chiril din Ierusalim, după care Biserica are plinătatea şi pentru faptul că vindecă în mod deplin tot felul de păcate "săvârşite prin suflet şi trup, are în ea tot chipul virtuţii ce se numeşte în fapte, în cuvinte şi în toate felurile de haruri duhovniceşti"[122]. Ea are toată desăvârşirea în potenţă. În ea se poate obţine actualizarea întregii desăvârşiri, cum nu se poate obţine nici în catolicism, nici în protestantism, datorită nefolosirii trupului sfinţit al lui Hristos în sânul Bisericii. Având plenitudinea învăţăturii şi a harului ca expresie a prezenţei integrale a lui Hristos în sânul ei, nimic nu se mai poate adăuga la această învăţătură. Nici o erezie n-a adăugat la ea ceva, ci dimpotrivă a îngustat-o şi prin aceasta a făcut-o în mare parte stearpă. Ereziile s-au depărtat de la acest tot, de plenitudinea prezenţei lui Hristos şi a darurilor Lui şi a învăţăturii ca expresie a ei, pentru că nu au mai crezut că Hristos este întreg în intimitatea umanităţii credincioase[123].

122. *Cateh.* 18, 23, comp. şi 27, P.G. 33, col. 1044, 1081B. I. Berkmann, *Die Katholizität der Kirche*, Zürich, 1944, p.15, observă despre înţelesul plenitudinii (catolicităţii) la Sfântul Chiril din Ierusalim şi despre raportul ei cu înţelesul ei la Fericitul Augustin: "Chiril este conştient că cuvântul "catolic" poate avea diferite sensuri, în funcţie de ce se înţelege prin cuvântul "ὅλον", întregime, care se aplică Bisericii: totalitatea lumii în înţeles geografic, totalitatea diferitelor grupuri în lăuntrul neamului omenesc, totalitatea Revelaţiei, totalitatea darurilor spirituale, totalitatea păcatelor omeneşti şi totalitatea corespunzătoare a vindecării lor. Dar el a găsit înţelegere cu această concepţie a lui abia în sec. XX. Augustin nu mai foloseşte în disputa lui cu donatiştii această multiplicitate de înţelesuri. El se restrânge la înţelesul geografic. În acest înţeles îngust e folosit cuvântul şi în Evul mediu".

123. După Origen "Biserica cea mare este una şi plenară (catolică), faţă de micile Biserici şi comunităţi eretice şi ea are tot adevărul şi toate darurile Duhului Sfânt" (*Contra Celsum*, 3, 59, P.G. 11, col. 1276).

După G. Florovski (*Le corps du Christ vivant*, p.24, 26), "În documentele cele mai vechi termenul "Ekklesia katholiké" n-a fost folosit niciodată în sens cantitativ, pentru a desemna expansiunea geografică a Bisericii; el viza mai degrabă înţelegerea credinţei şi a învăţăturii, fidelitatea Marii Biserici faţă de tradiţia plenară şi primară, în opoziţie cu tendinţele sectare şi eretice, care s-au separat de această plenitudine origi-

d. **Apostolicitatea Bisericii.** Aşa precum prin toate celelalte trei însuşiri se vede Hristos ca ultima temelie şi izvor al Bisericii, aşa se vede şi prin apostolicitate. Apostolii au fost prima grupă de oameni care au crezut în Hristos, şi au dat mărturie despre Învierea şi deci despre dumnezeirea Lui. Dar tot ei au fost şi acea grupă prin care Hristos S-a făcut cunoscut tuturor generaţiilor ce au urmat şi vor urma, aşa cum a fost, ca Dumnezeu întrupat, răstignit şi înviat pentru mântuirea şi îndumnezeirea noastră. Apostolii nu au mărturisit şi nu au vorbit despre ei, ci despre Hristos. Ei nu şi-au luat de la ei slujba aceasta, ci de la Hristos. Pe credinţa lor, pe mărturia lor, pe vorbirea lor despre Hristos, pe totala închinare a fiinţei lor lucrării de a face cunoscut şi de-a comunica pe Hristos, s-a întemeiat şi se prelungeşte Biserica.

Hristos nu a vorbit despre Sine în mod continuu unor mari mulţimi. Căci membrii se schimbau tot timpul lângă El. Ele n-ar fi putut reţine în mod necesar şi sigur conţinutul comunicat lor, neputând sta continuu lângă El. N-ar fi putut reţine întregimea înţelegerii ferme a Persoanei şi operei Lui

nară, urmând fiecare o linie particulară şi particularistă. "Katholiké" însemna mai degrabă "ortodoxă" decât "universală". Catolicitatea adevărată este catolicitatea dinlăuntru, o calitate interioară a Bisericii, a cărei catolicitate din afară nu e decât o manifestare".

W. Beinert (*Um das dritte Kirchenattribut*, Essen, 1964, I, p.41) zice: "Biserica catolică este Biserica atotcuprinzătoare, desăvârşită, care cuprinde toată plenitudinea. Plenitudinea şi desăvârşirea ei constau, potrivit plenitudinii şi desăvârşirii lui Hristos, în viaţa de har şi în învăţătura revelată". Iar la II, 462, adaugă: "Înţelesul vechi creştin al cuvântului "catolic" este: integritate, plenitudine, desăvârşire; sensul răspândit azi vede baza lui biblică în teologia paulină a pleromei... Această expresie indică plenitudinea harului creştin, care, după sfatul de mântuire al lui Dumnezeu, a fost dăruit Bisericii pentru a duce până la sfârşitul eshatologic planul de mântuire al lui Hristos. Pleroma stă prin aceasta pe acelaşi plan cu "trupul lui Hristos". Dar această expresie accentuează mai mult includerea celor credincioşi în Hristos, pe când "pleroma" indică dimensiunea Bisericii îndreptată spre lume, pe baza căreia întregul cosmos trebuie readus în harul mântuirii".

unice, ci ar fi rămas cu fel de fel de fâşii, care n-ar fi putut fi integrate într-o unitate. De aceea El Şi-a ales un mic grup de oameni, cărora li S-a imprimat în întregimea autentică a Persoanei şi operei Sale, care să poată fi reţinută de ei şi transmisă nu numai în mod general şi aproximativ tuturor celor ce vor crede în viitor, ci şi în mod special şi exact unor grupuri de urmaşi ai lor, care să menţină aceeaşi înţelegere integrală şi autentică a Persoanei şi operei Lui de-a lungul timpurilor.

Hristos n-a ales nici o singură persoană devotată căreia să i se destăinuie în întregimea Sa, ci unui grup care, primind în mod unitar aceeaşi imagine integrală şi autentică a Persoanei şi operei Sale, să o poată transmite în mod unitar urmaşilor, având şi ei şi urmaşii lor, în primirea şi transmiterea unitară a imaginii lui Hristos, asigurarea primirii şi transmiterii ei integrale şi adevărate.

Un singur ucenic al lui Hristos n-ar fi putut primi toată profunzimea şi bogăţia Persoanei lui Hristos, a învăţăturii şi faptelor Sale, n-ar fi fost în stare să ţină minte şi n-ar fi dat asigurarea obiectivă ascultătorilor despre adevărul propovăduit. Şi nu o persoană dintre ucenicii lui Hristos ar fi putut ţine sub control transmiterea integrală şi autentică a imaginii lui Hristos şi a operei Sale de către ceilalţi ucenici, ci controlul acesta îl exercita asupra fiecăruia amintirea lui Hristos Însuşi, care S-a imprimat într-un timp prelungit în fiinţa lor, control verificat de ei înşişi prin comuniunea dintre ei toţi. Cei doisprezece au trebuit să fie egali, pentru ca unitatea propovăduirii lor să nu fie strâmbată unilateral de autoritatea unuia singur dintre ei.

De aceea în Noul Testament Apostolii sunt împreună numiţi "temelia" Bisericii (Ef. 2, 20), dar o temelie în funcţie de temelia ultimă, care este Hristos. Sfântul Apostol Pavel spune că ea "este zidită pe temelia Apostolilor şi prorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Hristos" (Ef. 2, 20). Hristos ca piatra cea din capul unghiului îi uneşte pe Apos-

toli, mai bine zis uneşte credinţa lor şi învăţătura despre El într-o temelie unitară, în temelia Persoanei Lui profund imprimată în ființa lor, pe care se poate zidi Biserica până la sfârşitul veacurilor, ca o clădire spirituală unitară şi mereu aceeaşi. Ea e cetatea al cărei zid are "douăsprezece pietre de temelie şi în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece Apostoli ai Mielului" (Apoc. 21, 14); ei sunt "stâlpii" Bisericii (Gal. 2, 9). Dar Domnul Însuşi este "temelia" ultimă, care nu poate fi înlocuită cu alta (1 Cor. 3, 11; Ef. 2, 20). El e "Cel ce susține totul; căci piatra cea din capul unghiului susține şi zidurile şi temeliile ei... şi acoperişul şi pereţii şi orice altceva; totul e purtat de El"[124].

Apostolii ca "temelie" nu fac de prisos pe Hristos ca temelie, nici Hristos ca temelie nu-i face pe Apostoli de prisos ca temelie suprapusă, ci tocmai Apostolii ca temelie suprapusă fac străveziu pe Hristos ca temelie ultimă, sau de abia prin Apostoli Hristos pune o temelie adevărată Bisericii. Apostolii trimit în mod unitar la Hristos, Îl indică pe El ca piatra cea din capul unghiului; dar dacă Hristos S-ar fi adresat unei mulțimi schimbătoare şi nu ar fi făcut din grupul Apostolilor o temelie statornică, Biserica n-ar fi putut lua ființă şi n-ar fi putut continua. Biserica este astfel apostolică, întrucât prin Apostoli cunoaşte ea pe Hristos în mod deplin şi autentic şi de la ei a moştenit credinţa în El şi certitudinea învierii Lui.

Iar amândouă acestea s-au menţinut în cursul existenței ei istorice, menţinându-se ea însăşi prin succesiunea apostolică a episcopatului în comuniune, sau prin harul Duhului Sfânt primit de Apostoli la Cincizecime şi transmis episcopatului, şi de acesta, preoţilor şi credincioşilor. De aceea Biserica primeşte şi are de la Apostoli continuu în ea pe Hristos Însuşi cu toate darurile Lui. A trebuit ca Apostolii înşişi să primească în momentul inițial al Bisericii pe Duhul

124. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omil. 6, 1 la Efes.*, P.G. 62, col. 43 ş.u.

sfânt, adică pe Duhul lui Hristos, Care să rămână în Biserică, şi nu alte persoane. Aceasta, pentru ca ei să poată vedea că luminarea ce le-a adus-o Duhul cu privire la Persoana şi la opera lui Hristos şi puterea ce le-a insuflat-o, ca să dea mărturie despre El, se referă de fapt la Hristos cel cunoscut de ei şi deci că acest Duh e Duhul lui Hristos însuşi, trimis de Hristos însuşi. Prin harul Duhului Sfânt primit de Apostoli la început, ei au putut menţine şi comunica în general Bisericii şi în mod special episcopilor credinţa în Hristos şi învăţătura despre El în mod integral, odată cu harul legăturii cu Hristos cel prezent în Biserică prin Duhul Sfânt; iar ei au putut menţine şi transmite, la rândul lor, acestea în mod neîntrerupt generaţiilor succesive din Biserică.

Să luăm cele trei componente ale apostolicităţii pe rând.

α) Apostolii sunt primul grup de oameni care au crezut în dumnezeirea lui Hristos, credinţă întărită decisiv în ei de faptul că L-au văzut personal pe Hristos cel înviat. Credinţa lor, mărturia lor despre Învierea Lui e prima temelie pe care a început să se clădească şi pe care continuă să dureze şi să se clădească Biserica. Dacă n-ar fi fost credinţa şi mărturia Apostolilor despre Învierea Domnului, n-ar fi putut lua fiinţă şi n-ar fi putut dura şi creşte Biserica.

β) Prin Apostoli cunoaştem pe Hristos aşa cum a fost, cunoaştem învăţătura Lui, prin care El însuşi S-a tălmăcit pe Sine şi a indicat calea mântuirii şi desăvârşirii omului. Această învăţătură nu e separată de credinţa lor, ci ea e conţinutul sau baza credinţei lor. Pe de altă parte credinţa lor, care şi-a primit ultima întărire prin Înviere, le-a dat ochi să înţeleagă Persoana şi opera lui Hristos şi tot conţinutul învăţăturii Lui. De aceea după Înviere au putut vedea Persoana, învăţătura şi opera lui Iisus implicate în Scriptura dinainte de El, deci Persoana, învăţătura şi opera Lui luminând toată Scriptura şi pe El însuşi, luminat de ea; au putut vedea pe Hristos şi opera Lui ca împlinitor al planului de mântuire al lui Dumnezeu.

Iisus însuşi, după Înviere, le-a atras Apostolilor din nou atenţia asupra acestei prezenţe ascunse a Lui în toată Scriptura dinainte de El, iar ei au putut înţelege acest lucru, pe care nu l-au înţeles clar înainte, deşi Iisus îl afirmase şi în învăţătura ce le-o dăduse înainte. Lipsea încoronarea planului de mântuire prin învierea reală a lui Hristos, ca să se vadă înţelesul lui real. "Apoi a vorbit către ei: Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, pe când eram cu voi, că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre Mine în legea lui Moise, în prooroci şi în psalmi. Atunci le-a deschis ochii lor, ca să priceapă Scripturile. Şi le-a zis că aşa este scris şi aşa se cădea să pătimească Hristos şi să învieze din morţi a treia zi" (Lc. 24, 44-46).

Înainte de Înviere, Apostolii n-ar fi putut scrie Evangheliile şi propovăduirea lor n-ar fi putut avea amploarea viziunii care încadrează toată Scriptura Vechiului Testament în planul mântuirii în Hristos, viziune a cărei formă scrisă o avem îndeosebi în Epistolele Sfântului Apostol Pavel.

Aceasta nu înseamnă că Apostolii, scriind Evangheliile, au prezentat un Hristos deosebit de cel real, sau au propovăduit o învăţătură care se deosebeşte în conţinutul ei de cea a lui Hristos, care-L exprimă pe El însuşi.

Am văzut că Iisus însuşi le aminteşte că le-a indicat adeseori înainte de Înviere, cum Moise şi proorocii vorbesc despre El. Şi de fapt, El arătase adeseori cum Vechiul Testament se împlineşte în El (ex.: Lc. 4, 21). Iisus era Acelaşi înainte de Înviere, dar întrucât nu se realizase de fapt profeţia Sa despre învierea Sa, adică nu apăruse în slava Sa, pentru Apostoli rămâneau multe lucruri privitoare la El nu numai ascunse, ci şi neînţelese.

În ce priveşte vocabularul Evangheliilor, acesta nu e inventat de Apostoli, ci e cel folosit de Hristos. Totuşi anumite forme de exprimare a înţelesului Persoanei şi operei Mântuitorului, cuprinse în propovăduirea şi epistolele Apostolilor, le aparţin lor, dar nu sunt lipsite de legătură şi de o

înrudire cu cele folosite de Iisus. Astfel, predica şi scrisul Apostolilor despre Iisus are pe de o parte o anumită originalitate de expresie, deci e apostolică în sens propriu, dar pe de altă parte ea se încadrează deplin în conţinutul şi formele cuvântărilor şi învăţăturii lui Iisus către ei.

În orice caz, numai prin Apostoli cunoaştem ce a învăţat Iisus şi cum a învăţat El. De la ei avem încadrarea acestei învăţături în forma şi în expresiile unei înfăţişări mai explicite, care a rămas esenţa conţinutului învăţăturii şi legăturii spirituale a Bisericii cu Hristos. Această înfăţişare e normativă pentru toate timpurile, nu numai pentru că e cea dintâi expunere a faptelor lui Iisus şi a învăţăturii Lui şi deci expunerea cea mai autentică, ci şi pentru că în formele ei de expresie creşte organic din expresiile Mântuitorului.

Biserica este apostolică în toate timpurile, pentru că are aceeaşi credinţă ca Apostolii şi stă pe temeiul conţinutului şi formei înfăţişării date de ei lui Hristos. Totuşi generaţiile succesive de credincioşi ai Bisericii n-au moştenit şi calitatea de apostoli, pentru că n-au moştenit şi poziţia lor de primii în credinţa în Hristos şi de primii tălmăcitori ai învăţăturii şi faptelor Lui.

În această calitate a lor de martori şi tălmăcitori iniţiali ai Revelaţiei în Hristos - care implică faptul că au stat lângă Iisus trei ani zi de zi, că L-au văzut înviat şi că au primit nemijlocit Duhul Lui - se include şi calitatea de organe ale finalizării Revelaţiei în Hristos şi ale completării ei.

Înfăţişarea apostolică a Persoanei şi a operei lui Hristos, adică formularea apostolică a învăţăturii Lui şi a învăţăturii despre El, rămâne baza permanentă şi neschimbată a credinţei şi învăţăturii Bisericii, pentru că ea este redarea cea mai fidelă a acestei învăţături, întrucât Apostolii, ca nişte adevărate organe ale Revelaţiei în Hristos, în înfăţişarea aceasta şi în formele ei de expresie, redau privirea lor directă în infinitatea dumnezeiască a Persoanei Lui şi în umanitatea Lui unică, datorită acestui fapt. Nici un fel de expresii din

cursul istoriei Bisericii nu vor putea depăşi redarea apostolică a acestei infinităţi şi vederea apostolică autentică a ei. Toate vor rămâne mai înguste, mai lipsite de căldură, de perspicacitate şi de bogăţie în conţinut, neavând la bază privirea intimă a Apostolilor în Persoana lui Hristos.

γ) Al treilea fapt care ridică pe Apostoli peste toate generaţiile următoare de credincioşi, dar îi face şi temelia Bisericii, este că ei au fost cei dintâi care au primit pe Sfântul Duh la Cincizecime şi L-au primit fără nici o mijlocire omenească.

Ei au primit pe Duhul Sfânt fără altă mijlocire omenească, pentru că L-au primit direct din trupul lui Hristos deplin pnevmatizat prin Înălţare. Iar aceasta li s-a întâmplat pentru că în cursul celor trei ani cât au stat lângă Iisus au ajuns la o mare unire spirituală cu El, fapt pentru care după Înviere, în prima Sa pnevmatizare, le comunică prima insuflare a Duhului Sfânt (In 20, 22).

Prin puterea Duhului Sfânt primit la Rusalii, care este în acelaşi timp deplina sălăşluire pnevmatică a lui Hristos în ei şi odată cu aceasta în Biserica începătoare, Apostolii se fac primii mijlocitori umani vizibili ai Duhului Sfânt, sau ai lui Hristos însuşi prin Duhul Sfânt. Prin Duhul Sfânt, primit de ei, pe de o parte sunt confirmaţi deplin în credinţa şi în înţelegerea conţinutului Persoanei şi operei lui Hristos, pe de alta, sunt botezaţi, curăţindu-se de păcatul strămoşesc prin sălăşluirea lui Hristos şi a tuturor darurilor şi lucrărilor Lui actuale şi potenţiale în ei. *Primind cei dintâi pe Duhul Sfânt, şi anume fără mijlocire omenească vizibilă, ei sunt confirmaţi în calitatea apostolatului netransmisibil,* care înseamnă însă şi calitatea de primii propovăduitori şi transmiţători ai harului integral al Duhului Sfânt. Astfel, întrucât sunt primii care primesc în ei pe Hristos, devin primii creştini, căci pe Acelaşi Hristos Îl vor primi şi creştinii de după ei. Totuşi, primind şi misiunea de primi susţinători ai Revelaţiei integrale şi ai darurilor şi lucrărilor lui Hristos, Apostolii primesc prin aceasta puterea de a transmite această

misiune specială de propovăduitori ai lui Hristos şi ai darurilor şi lucrărilor Lui, unui grup de succesori, sau episcopilor, ca aceştia la rândul lor să le transmită urmaşilor lor. La rândul lor toţi episcopii transmit pe Hristos şi lucrările Lui primite prin Apostoli preoţilor şi prin aceştia, sau independent de aceştia, celor ce cred.

Cincizecimea îi confirmă deci pe Apostoli într-o întreită calitate: a apostolatului netransmisibil; a creştinilor care transmit celor ce vor credinţa şi învăţătura despre Hristos în general; şi a celor încredinţaţi cu misiunea de a transmite responsabilitatea propovăduirii şi a comunicării Duhului lui Hristos unui grup de persoane speciale, sau episcopilor, şi prin aceştia harul mântuitor tuturor credincioşilor.

Cele trei calităţi formează un tot în Apostoli. Numai pentru că sunt primii care au primit pe Duhul sfânt, şi anume în mod nemijlocit de la Hristos cel deplin pnevmatizat în trupul Lui, se fac punctul de plecare al succesiunii apostolice, al misiunii şi răspunderii neîntrerupte a episcopatului de a propovădui învăţătura integrală despre Hristos şi de a comunica pe Hristos însuşi cu lucrările Lui în toată Biserica. Şi numai pentru că ei sunt primii creştini care au primit pe Hristos în ei prin Duhul Sfânt, deci au fost primele mădulare ale Bisericii, ei pot transmite pe Hristos generaţiilor următoare în Biserică şi pot transmite prin succesiune apostolică episcopatului misiunea specială sau harul de a propovădui pe Hristos în Biserică şi de a comunica pe Hristos şi harul Lui viitorilor creştini[125].

Succesiunea harului e condiţionată de continuitatea învăţăturii, dar la rândul lui *harul primit de episcopi prin suc-*

125. Despre transmiterea harului în Biserică prin succesiunea apostolică a episcopatului, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Cei dintâi care au fost învăţaţi prin har şi au fost autovăzători şi slujitori ai Cuvântului n-au mărginit acest bun, ci au dat acest har şi celor de după ei prin succesiune" (*Explic. la Cânt. Cânt.*, cuv. 14, P.G., 44, 785). Iar despre transmiterea învăţăturii, Clement de Alexandria spune că "ea a coborât la noi, fiind predată nescris prin succesiune de la Petru şi Iacob, Ioan şi Pavel şi Sfinţii Apostoli, puţinora aleşi de Apostoli" (*Strom.* I, 1, 6, 7, P.G. 8, 700).

cesiunea apostolică asigură păstrarea învăţăturii apostolice[126]. Căci harul acesta nu se transmite fără învăţătura apostolică, nu se transmite în gol. Episcopul asigură, înainte de primirea harului arhieresc, pe episcopii care-l hirotonesc şi, prin aceasta, tot episcopatul şi Biserica, că şi-a însuşit credinţa şi învăţătura apostolică, deci e destoinic să împlinească misiunea ce i se încredinţează prin harul apostolic, de a menţine şi propovădui învăţătura apostolică. În afară de aceea, *este necesar harul lui Hristos, transmis prin Duhul Sfânt şi folosit în comuniunea sinodală, pentru interpretarea corectă a învăţăturii*, pentru predicarea şi păstrarea solidară a învăţăturii din tradiţia apostolică, în lumina căreia trebuie interpretată şi învăţătura apostolică scrisă.

Biserica este astfel apostolică prin moştenirea credinţei, învăţăturii şi harului de la Apostoli, ca cei dintâi care le-au primit de la Hristos prin Duhul Sfânt. Apostolicitatea Bisericii uneşte istoria cu prezentul[127]. În transmiterea harului şi învăţăturii lui Hristos fiecare generaţie îşi dă contribuţia prin credinţa ei. În transmiterea lor, fiecare generaţie pnevmatizată prin mijlocirea celei anterioare îşi dă contribuţia la pnevmatizarea sângelui celei succesoare.

Apostolicitatea înseamnă legarea generaţiilor în tradiţia întreagă ce vine de la Apostoli, pentru că ea este Revelaţia întreagă, dar şi în harul şi spiritualitatea ce vin în mod neîntrerupt de la Duhul lui Hristos prin ei.

Dar aceasta nu înseamnă că Biserica priveşte numai în trecut, că Hristos aparţine istoriei şi Apostolii se interpun între El şi noi, sau că harul vine numai din trecut.

Noi intrăm într-o legătură cu Hristos cel viu şi acum. Duhul lui Hristos sau harul Lui coboară şi acum şi de sus, la fiecare Botez, într-o continuă Cincizecime.

126. Sfântul Irineu spune: "cum succesione episcopatus charisma veritatis certum" (*Adv. haereses*, IV, 26, 2-4, P.G. 7, col. 1053, 1055).

127. I. Karmiris, *op.cit.*, p.316: "Apostolicitatea Bisericii nu e numai istorică, ci şi totdeauna prezentă".

Lucrarea generală mântuitoare a Duhului lui Hristos în Biserică se efectuează prin harul dumnezeiesc, sau ea însăşi este harul dumnezeiesc.

După învăţătura Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi, harul dumnezeiesc nu e un bun în sine, detaşabil de Dumnezeu[128]. Această învăţătură şi-a atins cea mai clară expresie în formularea Sfântului Grigorie Palama că harul este o energie necreată, izvorâtoare din fiinţa dumnezeiască a Celor trei ipostasuri şi e nedespărţită de ea, sau de aceste ipostasuri. Termenul grecesc "energeia" se traduce în româneşte prin "lucrare". Aceasta pune în evidenţă faptul că în har ca lucrare e prezent însuşi subiectul dumnezeiesc care o săvârşeşte. Căci nu există lucrare fără lucrător. De aceea, putem folosi şi termenul "energie" în sensul că în lucrare se arată o energie a celui ce lucrează. Dar această energie se imprimă totdeauna şi în cei pentru care se lucrează. De aceea înţelegând harul ca "energie" dumnezeiască, îl înţelegem pe de o parte în sensul de energie actualizată a Duhului ca lucrare, pe de alta, în sensul de energie ce se imprimă în fiinţa celui în care Duhul Sfânt lucrează, făcându-l capabil şi pe acela să lucreze, sau făcându-l capabil de conlucrarea lui cu Duhul Sfânt.

Vorbind de har trebuie să accentuăm deopotrivă calitatea lui de putere inepuizabilă ce ne vine din Dumnezeirea infinită sălăşluită în umanitatea lui Hristos, şi perspectiva de lumină ce ne-o deschide El în infinitatea comuniunii cu Persoana lui Hristos sau cu Sfânta Treime, Care ni S-a deschis în Hristos, din iubire. Harul e fereastra deschisă spre infinitatea lui Dumnezeu ca persoană, sau ca comuniune treimică de persoane, o dată ce Dumnezeu ne-a pus prin har în relaţie cu Sine. Harul des-limitează viaţa existenţei noastre şi prin aceasta satisface în mod real setea ei după infinitul personal transcendent. Ca atare harul ne dă putin-

128. Despre această temă am tratat mai deosebit în *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, vol. II, Bucureşti, 1958, p.659-699.

ţa împlinirii noastre ca "chip al lui Dumnezeu", sau ajută înaintarea noastră în asemănarea cu El, sau în infinitatea relaţiei iubitoare cu El.

Duhul Sfânt ca ipostas este activ în diferite chipuri şi în diferite grade în oameni, producând în ei efecte diferite. Dar prin toate El uneşte pe om cu Hristos şi prin aceasta îl face să se împărtăşească de sfinţenia şi de îndumnezeirea infinită care este în trupul lui Hristos, sau în firea omenească a lui Hristos.

Prezenţa Persoanei lui Hristos însuşi în harul ce ni se comunică prin Duhul Sfânt ne este făcută înţeleasă de analogia ce ne-o dau relaţiile dintre persoanele umane. Când o persoană exercită o influenţă spirituală pozitivă asupra alteia, influenţa celei dintâi nu rămâne o simplă lucrare exterioară celei de a doua, ci se imprimă în fiinţa ei ca o putere exercitată neîntrerupt de ea însăşi, dar care poate fi actualizată şi de cea de a doua în folosul ei când ea voieşte. Căci această actualizare nu e decât trecerea la o împreună-lucrare a ei cu prima persoană. Astfel în lucrare o persoană se întâlneşte cu cealaltă persoană nu numai în mod trecător, ci şi în mod durabil.

Într-un fel harul Duhului Sfânt, imprimat ca putere şi ca orizont infinit în fiinţa omului, e simţit de acesta ca prezenţă şi ca lucrare a Duhului Sfânt însuşi. Dar nu totdeauna. Îi trebuie pentru aceasta o mai ascuţită privire în sine însuşi. Pe de altă parte, această simţire de putere şi lumină sporită în sine nu e pusă de el totdeauna în lucrare. Când o pune în lucrare, simte îndată că odată cu el lucrează şi Duhul lui Hristos. Există oarecum două forme sau grade de prezenţă a harului în om: o imprimare a lui în om, ca putere, deşi şi această prezenţă este o lucrare a Duhului; şi o prezenţă deplin asimilată şi simţită de om ca lucrare prin lucrarea sa.

Această învăţătură despre har are calitatea că pune pe om în nemijlocită legătură cu Dumnezeu care lucrează în

el, spre deosebire de teologia romano-catolică, care prin doctrina despre graţia creată îl lasă pe om singur cu o putere impersonală adăugată la puterile lui naturale, sau puse la dispoziţia lui.

Duhul Sfânt este activ pe lângă aceea în multe daruri pe care ni le dă, ca tot atâtea puteri. Dar la baza tuturor darurilor stau harurile Tainelor. Harurile sunt lucrările fundamentale săvârşite de Duhul în toţi oamenii pentru mântuirea lor, lucrări ce se imprimă în ei ca puteri. Prin ele uneşte Duhul Sfânt în mod fundamental pe om cu Hristos, înzestrându-l cu nişte puteri care-l ridică deasupra puterilor stricte ale naturii lui, sau punându-l pe om în relaţie de conlucrare cu Hristos însuşi prin actualizarea acestor puteri în lucrări.

La începutul tuturor darurilor stă un har primit printr-o Taină. Din colaborarea omului cu harul răsar diferite daruri, corespunzător capacităţilor lui naturale. Harul acordat prin Taine presupune şi el o pregătire, dar semnificaţia pregătirii stă mai mult într-o asigurare a colaborării viitoare din partea omului.

Iar harul care stă la începutul începutului este cel acordat prin Taina Botezului. Însă chiar şi el presupune o pregătire din partea omului, sau cel puţin o nerefuzare, o deschidere ca bază a unei colaborări viitoare a omului cu el. Această condiţie este împlinită şi de copii. Ba în cazul lor condiţia colaborării cu lucrarea Duhului începută la Botez e asigurată chiar mai mult, dată fiind ambianţa creştină a familiei, sub a cărei influenţă copilul stă mai mult decât adultul, căreia copilul este totdeauna în mod aproape integral deschis.

Astfel harul Tainei înseamnă în general începutul lucrării Duhului într-un om, sau începutul unui nou fel de lucrare, care se imprimă ca un nou fel de putere, bazată însă pe lucrarea începută la Botez. Iar lucrarea Duhului persistând produce în om o putere şi mai mare, sau o stare permanentă, care rodeşte în fapte bune, în evitarea păcatelor,

într-o stare de puritate, de credinţă mai fermă, mai vie. În toate e harul, ca lucrare a Duhului.

De aceea se poate vorbi şi de o stare de har, sau de harul care îmbracă pe un om. Sfântul Simeon Noul Teolog cere lui Hristos un har care să fie împreună cu el, care să-l acopere, să-l arate întreg nesupus ruşinii, care să-l îmbrace, să fie înlăuntrul lui, să-l lumineze[129]. Omul e transformat cu timpul în întregime prin har, sau prin lucrarea Duhului, dacă colaborează cu El; el poartă în toată fiinţa sa pecetea activă a harului, ca pecetea lui Hristos, ca veşmânt din ce în ce mai luminos, ca lumină transparentă ce se revarsă din interiorul lui plin de Hristos şi îi îmbracă toată înfăţişarea exterioară. Harul ca lucrare produce şi o stare ontologică, duhovnicească, ce poate fi experiată şi exprimată ca atare, desigur atâta timp cât lucrarea Duhului Sfânt sau a lui Hristos durează în om şi odată cu aceasta şi colaborarea acestuia.

Sfântul Simeon vorbeşte şi de o pecete a harului, dar roagă pe Hristos şi să nu i-l retragă: "Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc... dăruieşte până la sfârşit, fără retragere, robului Tău în întregime harul Tău; nu îl retrage, nu Te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea, odată ce m-ai pus în faţa Ta şi între robii Tăi şi m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău"[130]. Harul ca o stare continuă e deci o stare de prezenţă continuă şi activă a lui Hristos însuşi în faţa omului şi a omului în faţa lui Hristos, o stare de nemijlocită relaţie dialogică, dinamică, vie.

Harul, împreună cu toate darurile, este deci nu numai al Duhului, ci şi al lui Hristos. Propriu-zis prin Hristos ni s-a făcut posibil şi accesibil, întrucât Hristos a ridicat natura noastră asumată de El la starea de nepăcătuire, de dăruire totală a ei lui Dumnezeu prin jertfa de pe Cruce, la starea

129. *Imnul 41*, rând 105, în Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, III, în *Sources Chrétiennes*, nr. 196, Ed. du Cerf, p. 46.

130. *Imnul 49*, rând 9, 11-15, *ibid.*, p. 147-148.

de incoruptibilitate prin Înviere şi de pnevmatizare culminantă prin Înălţare. Înainte de Hristos, natura noastră era închisă lucrării lui Dumnezeu în ea, pătrunderii infinităţii vieţii şi iubirii lui Dumnezeu în ea, adică harului, în sensul că refuza orice colaborare cu el.

De aceea harul şi toate darurile nu sunt decât aducerea bunurilor cuprinse în natura noastră îndumnezeită în Hristos, în interiorul nostru însuşi prin Duhul Sfânt.

Harul şi darurile nu sunt lucrări dumnezeieşti incolore, indeterminate. Desigur, şi în cazul acesta, aceste lucrări ar vindeca ceea ce e rău în natura noastră şi ar întări-o spre cele bune, într-un mod corespunzător predispoziţiilor şi capacităţilor speciale ale fiecărei persoane. Dar întrucât Duhul lucrător iradiază din Hristos, Care S-a umplut de Duhul şi ca om, lucrările Duhului ne aduc stările naturii noastre desăvârşite în Hristos, făcându-ne după chipul lui Hristos, realizat ca om desăvârşit. El ne ajută să străbatem calea pe care a străbătut-o Hristos ca om, pentru a îndumnezei şi realiza deplin natura noastră. Ne ajută să ducem o viaţă fără de păcat, fără de îngustimea egoistă, să murim nouă înşine pentru Dumnezeu, să murim faţă de tot ce e contrar lui Dumnezeu. El pune totodată în sufletul nostru forţele care îl vor face capabil să-şi învie trupul, când acestea se vor dezvolta complet la sfârşitul timpului, prin iradierea desăvârşită a Duhului, în mod nemijlocit, din Hristos care Se va arăta întru slavă. Nu există altă cale pe care credinciosul să se desăvârşească, decât cea urmată de Hristos şi din puterea lui Hristos, Care a asimilat în umanitatea Lui energiile divine nesfârşite, făcându-le energii ale acesteia, dar, în acelaşi timp, accesibile nouă.

Duhul nu are alt rol decât acela să ne facă proprii aceste energii ale lui Hristos şi darurile care ne apropie de asemănarea cu El. Căci fără însuşirea lor din partea noastră nu ne-am putea desăvârşi propriu-zis. Prin Duhul, noi intrăm într-un dialog cu Hristos, în care ni se comunică puterea şi

lumina cunoaşterii Lui, a cunoaşterii treptate a infinităţii dumnezeieşti, care sălăşluieşte în umanitatea Lui accesibilă nouă. Noi imităm şi primim prin Duhul cele ale lui Hristos, într-un dialog liber în nesfârşit progres. Devenim tot atâtea ipostase prin care vorbeşte şi lucrează Ipostasul Duhului, sau care devin capabile să vorbească cu Hristos ca partenere adaptate Lui şi capabile să primească cele ale Lui; sau Duhul Se interiorizează în toate subiectele umane care-L primesc, făcându-le ipostase- partenere ale lui Hristos, în dialogul cu El; făcându-le un fel de unitate de ipostase, întrucât acelaşi Duh ca ipostas le unifică în vorbirea şi lucrarea lor, în dialogul cu Hristos.

Începe o chenoză a Duhului, Care Se coboară la nivelul nostru, pentru a ne ridica la nivelul de parteneri ai lui Hristos. El nu e un ipostas cu natură umană deosebită, deci nu e întrupat asemenea nouă, cum e întrupat Hristos, şi de aceea nimic nu-L împiedică pentru a Se infuza ca ipostas în ipostasele noastre, devenind un fel de ipostas al persoanelor noastre. Iar aceasta ni-L face cu atât mai intim. Hristos e mereu un model deosebit de noi, modelul nostru cu care vorbim, distinct de noi cum suntem distincţi noi înşine între noi şi legat de noi şi putând fi legat tot mai mult, cum suntem legaţi noi înşine între noi şi ne putem lega tot mai mult. Hristos rămâne mereu partenerul nostru cu care vorbim, pe care-l imităm, căruia îi cerem puterile şi din care ne vin puterile în acest dialog, devenindu-ne şi El interior, dar în alt mod. Duhul e Cel prin Care facem toate acestea, acoperindu-Se cu noi fără să ne anuleze, dar şi fără să apară în faţa noastră ca partener de dialog distinct de noi. Se efectuează un dialog între noi şi Hristos, în parte în planul istoric, în parte în planul eternităţii, pentru că noi înşine suntem acceptaţi şi ridicaţi în poziţia Duhului, sau Duhul acceptă poziţia noastră pe baza unei intimităţi supreme. Aceasta totuşi nu ne anulează ca persoane, ci ne dezvoltă ca persoane, aşa cum lumina soarelui ce pătrunde în noi şi

ne dă putința să vedem nu ne anulează ca persoane. De aceea s-a spus că Sfinții sunt încorporările Duhului, desigur nu în sensul că natura lor umană are ca ipostas pe Duhul în același sens în care Hristos este ipostasul naturii Sale umane; ci în sensul că subiectele lor se realizează într-o supremă intimitate cu Duhul, și nu numai subiectele lor cunoscătoare și voitoare, ci și trupurile lor, adică toată ființa lor. Intimitatea aceasta între Duh și omul care crede, face pe omul duhovnicesc să nu-L simtă pe Duhul ca pe un *Tu*, ci de câte ori zice eu, aude și pe Duhul spunând în el, *Eu*. Eu-l său a devenit Eu-l Duhului; Eu-l Duhului a devenit eu-l său, într-o unire desăvîrșită fără confuzie. Sunt două eu-ri interpenetrate: Eu-l Duhului imprimat în eu-l omului ca să dezvolte eu-l acestuia. Puterile Duhului și, cu aceasta, puterile lui Hristos au devenit puterile omului. Duhul nu Se afirmă în om prin categoria de *Tu*, ca Hristos, ci de *Eu*, pentru ca să întărească eu-l omului, dar ca un *eu* iubitor de Hristos. Coborând la nivelul eu-lui uman, El Se face smerit ca omul, pentru ca și omul să se smerească, și prin smerenie să se înalțe.

Ca Duh al comuniunii omului cu Hristos și în Hristos cu toți credincioșii, El este mai ales un *Eu* al Bisericii, un *Eu* în care credincioșii Bisericii se simt una, pentru că fiecare simte că eu-l lui e penetrat de eu-rile celorlalți, întrucât același *Eu* al Duhului e prezent și se smerește în toți în comuniunea lor cu Hristos și întreolaltă. Datorită acestui fapt, ca și faptului că Duhul este totuși un *Eu* dumnezeiesc, eu simt pe acest *Eu*, superior mie. E un *Eu* în care se înalță eu-l meu; e un *Eu* care mă înalță; e un *Eu* în care toți câștigăm o transparență și o interpenetrare tot mai mare, în care ne simțim una, dar nu căzuți în impersonal. Căci acest *Eu* comun ne luminează tot mai mult pe fiecare ca eu propriu în Eu-l comuniunii[131].

131. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie...*, p.136: "Duhul Sfânt Se identifică în chip misterios cu persoanele umane rămânând incomuni-

Desigur şi Hristos ne reprezintă în faţa Tatălui, ca un *Eu* omenesc. Dar faţă de noi El e un *Tu*, pentru că e dintre noi. Duhul însă nu ne reprezintă ca un *eu* omenesc deosebit de noi, deci ca un *Tu* al nostru. Şi ajutaţi de Duhul, prezent în eu-rile noastre, ne înfăţişăm noi înşine Tatălui, asemenea Fiului, pe de o parte ca o multiplicitate de eu-ri, pe de altă parte ca un singur *eu*, sau ca un *eu* multiplu.

Prin Duhul, Fiul ne face asemenea Sieşi, actualizează putinţa ce ne-a dat-o de a ne ridica la nivelul dialogului cu Sine ca Dumnezeu, ca un fel de parteneri egali cu El prin har, sau prin Duhul, sau ca dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu prin har.

De aceea harul ca lucrare a Duhului şi a lui Hristos se mişcă în Biserică, odată ce Duhul Se mişcă în noi ca un *eu* comun al nostru care nu ne anulează, ci ne întăreşte iubirea faţă de Hristos şi unirea cu El şi între toţi cei ce credem. Aici apare şi paradoxul libertăţii. Pe de o parte în om lucrează, simte şi cunoaşte Duhul, pe de altă parte lucrează omul însuşi într-o libertate mai mare ca acolo unde lipseşte Duhul.

Astfel Duhul ţine de Biserică. Aceasta e o altă caracteristică a Lui. De aceea nu putem vorbi despre har, ca de ceva în afară de Biserică, ci ca de ceva ce ţine de Biserică. La fel nu se poate vorbi de Biserică fără har, sau fără Duhul Sfânt. Prin coborârea Duhului Sfânt a luat fiinţă Biserica. Rămânerea Lui ţine Biserica neîncetat în fiinţă, rămânerea aceasta fiind totodată o continuă coborâre a Lui şi o împrospătare a Bisericii. În Biserică se continuă lucrarea Du-

cabil. El Se substituie, aşa zicând, nouă înşine, căci El este cel ce strigă în inimile noastre: "Avva, Părinte", după cuvântul Sfântului Pavel. Ar trebui să zicem chiar că Sfântul Duh Se şterge ca persoană în faţa persoanelor create, cărora El le aduce harul. În El voia lui Dumnezeu nu mai e exterioară nouă, ci ne conferă harul prin interior, manifestându-Se în persoana noastră însăşi, până ce voinţa noastră rămâne în acord cu voia divină şi conlucrează cu ea, dobândind harul, făcându-l al nostru".

hului sau harul. Lucrarea Lui sau harul e constitutiv Bisericii şi harul nu se manifestă decât în Biserică.

Dacă Biserica se naşte din sălăşluirea lui Hristos cu trupul Lui îndumnezeit, sau pnevmatizat, în cei ce cred şi dacă această sălăşluire are un caracter activ, eficient, prin lucrarea Duhului sau prin har, harul este constitutiv Bisericii şi el nu poate fi decât o lucrare în Biserică. Hristos nu poate mântui pe oameni decât imprimându-li-Se în întregimea Sa eficientă prin Duhul, chiar dacă nu toţi Îl pot asimila în toată adâncimea şi bogăţia acestei întregimi.

Dar aceasta înseamnă că nu Se poate imprima cu o parte a Sa într-un om, sau într-un grup de oameni, şi cu alte părţi în alţi oameni, sau în alte grupuri. El Se imprimă ca acelaşi Hristos întreg, deci prin aceeaşi lucrare a Duhului sau prin acelaşi har, în toţi.

Dar prin aceasta se constituie, se perpetuează, se adânceşte şi se îmbogăţeşte Biserica în viaţa nesfârşită a lui Hristos. Dacă este adevărat cuvântul Sfântului Irineu, că "unde este Duhul, acolo este Biserica şi unde este Biserica, acolo este Duhul Sfânt", tot aşa de adevărat e că unde este harul sau lucrarea Duhului Sfânt, acolo este Biserica şi unde este Biserica, acolo este harul. Iar Duhul Sfânt sau lucrarea Lui este acolo unde Se imprimă în întregime Hristos, cu trupul Lui îndumnezeit, cu rezerva nesfârşită de viaţă dumnezeiască, pe care o putem dobândi, chiar dacă nu Îl avem toţi, şi de la început, în toată adâncimea Lui actuală, chiar dacă un credincios se dezvoltă în credinţă, în sfinţenie şi în cunoştinţă din acelaşi Hristos, prin acelaşi Duh Sfânt, mai mult decât alţii. Deşi fiecare se dezvoltă în măsură diferită, toţi se dezvoltă pe baza credinţei comune şi deci a legăturii comune cu Acelaşi Hristos, din aceeaşi rezervă nesfârşită de viaţă dumnezeiască aflătoare în Hristos şi comunicată prin Duhul, sau asimilată prin Duhul. Duhul Sfânt e Acelaşi în toţi, Acelaşi în toată Biserica; în toţi este acelaşi Duh integral al lui Hristos, sau aceeaşi lucrare adevărată a Du-

hului, sau acelaşi har al Lui, chiar dacă în unii e mai mult actualizat decât în alţii.

Duhul lui Hristos cel integral prezent tinde prin lucrarea Lui comună în toţi să ne recapituleze pe toţi în Hristos, în viaţa Lui dumnezeiască nesfârşită. El nu cultivă prin această lucrare dezbinările între creştini; nu e condus de voinţa de a închide cercul celor ce se împărtăşesc de Hristos. El creează prin lucrarea Lui în credincioşi dispoziţia unităţii. Cel stăpânit de tendinţa dezbinării nu este al Duhului lui Hristos. Cel ce se desparte de Biserică nu este în harul lui Hristos, în efluviul vieţii unitare a lui Hristos.

a. **Lucrarea aceasta a Duhului lui Hristos, sau harul, ne este absolut necesară pentru mântuire**, dacă mântuirea înseamnă împărtăşirea de viaţa dumnezeiească din trupul Domnului Hristos şi dacă harul e tocmai această împărtăşire. Harul face începutul mântuirii noastre şi el ne este necesar tot timpul, pentru ca să ne mântuim.

Despre necesitatea lui la începutul mântuirii, Domnul Iisus Hristos spune: "Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l va trage pe el Tatăl, Cel ce M-a trimis pe Mine" (In 6, 44). Dacă harul este iradierea energiei personale a lui Hristos în cei ce se deschid Lui prin credinţă, el nu poate fi răpit ca o entitate impersonală. Trebuie să existe o iniţiativă a lui Hristos cel personal, ca să se realizeze relaţia Lui mântuitoare cu un om credincios sau altul. Dar Hristos vrea ca toţi să se mântuiască. Tot despre acest început al mântuirii prin har spune Iisus Hristos: "De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra întru împărăţia lui Dumnezeu" (In 3, 5). Trebuie să intre întâi Dumnezeu în mod voluntar în raza de existenţă a omului, să-Şi trimită iubirea Lui spre acest om, ca acesta să poată lua putere de viaţă nouă.

Iar despre necesitatea în continuare a harului, Sfântul Apostol Pavel spune: "Dumnezeu este cel ce lucrează în noi şi să voim şi să lucrăm pentru bunăvoire" (Filip. 2, 13; Ef. 2, 8). Sau: "Căci ne-am făcut părtaşi ai lui Hristos, numai dacă

vom păstra cu tărie până la sfârşit începutul stării noastre în El" (Evr. 3, 14).

Ieşind din legătura cu Dumnezeu cel personal, sau din lucrarea Lui în noi, cădem din starea de mântuire şi din înaintarea noastră în ea, indiferent la ce nivel am ajuns. Numai în relaţie pozitivă cu Dumnezeu ne mântuim, mai bine zis numai într-o asemenea relaţie cu Hristos, în a Cărui umanitate ne este pusă la dispoziţie infinitatea vieţii dumnezeieşti, făcută proprie nouă prin Duhul, sau prin harul Lui.

b. **De aici rezultă că harul ni se dă gratuit**, căci pe Dumnezeu ca persoană nu-L putem forţa sau obliga prin nimic ca să intre în relaţie cu noi. Dar Hristos nu ne refuză comunicarea vieţii Sale prin har, dat fiind că El e ipostasul dumnezeiesc de temelie al întregii umanităţi, deci ipostasul deschis tuturor. Dacă orice ipostas uman se caracterizează prin deschidere faţă de alte ipostasuri, prin punerea în comunicare a naturii sale cu natura altor persoane umane, cu atât mai mult se caracterizează prin aceasta Ipostasul Cuvântului care S-a făcut ipostas al naturii noastre omeneşti. Fiul lui Dumnezeu, purtător al infinitei vieţi dumnezeieşti, a intrat prin trupul Său în comunicativitate virtuală cu toţi oamenii. Lucrarea Duhului sau harul Lui se îndreaptă din El spre toţi. Se îndreaptă din pura Lui iubire, nu pentru vreun merit sau pentru fapte anterioare ale noastre. Desigur, în om au rămas după cădere unele porniri spre bine, spre spargerea zidurilor egoismului său şi, dacă el le foloseşte, se deschide harului ce i se oferă şi aceasta îl face pe om apt să primească mai uşor harul lui Dumnezeu cel mântuitor. Prin calitatea de fiinţă dialogică, rămâne într-un fel de dialog slăbit cu Cuvântul. Aşa trebuie înţelese cazuri ca al lui Corneliu Sutaşul (Fapte 10, 25). Această putere sădită de Dumnezeu, prin care fiinţa noastră poate rezista păcatelor şi face binele, au folosit-o unii mai mult decât alţii, chiar înainte de primirea harului.

În modul cel mai deplin a pus această putere în lucrare Sfânta Fecioară Maria, bucurându-se din această cauză şi de un ajutor mai mare din partea lui Dumnezeu. Nicolae Cabasila spune că ea, punând această "putere" în lucrare ca "nimeni altul", "a mişcat pe Dumnezeu la iubire faţă de om" şi "a atras pe Cel nepătimitor şi aşa S-a făcut om, pentru Fecioara, Cel ce era scârbit de om din pricina păcatului"[132]. Dar harul mântuitor vine chiar Sfintei Fecioare numai prin trupul asumat de Fiul lui Dumnezeu din ea, din primul moment în care a început să Şi-l formeze El în ea ca în planul ontologic uman. A trebuit să se articuleze real Dumnezeu Cuvântul în comunitatea umană, ca să se extindă apoi din El, ca din omul central, starea de mântuire în toţi oamenii care cred.

Puteri naturale spre bine se actualizează şi în umanitatea în care Se extinde Hristos cu trupul Său, prin lucrarea Duhului Sfânt ce iradiază din El. În situaţia aceasta se află Biserica.

c. **Dar lucrarea Duhului sau harul lui Hristos** îmbiindu-se tuturor prin Biserică, întrucât Hristos este sălăşluit cu trupul Său în ea, **nu forţează libertatea omului**, adică *nu lucrează irezistibil*, silindu-l să-l primească şi să-l mântuiască cu sila, cu sau fără conlucrarea lui.

Faptul că nu se mântuiesc toţi nu se datoreşte deci decât necolaborării unora din oameni cu harul, nu unei predestinări a unora spre mântuire şi a altora spre pierzanie din partea lui Dumnezeu. Cine nu se mântuieşte nu acceptă sau nu mai acceptă unirea eu-lui său cu Eu-l Duhului şi deci cu eu-l Bisericii, realizat în Duhul, sau n-a voit să realizeze unirea eu-lui său cu Eu-l Duhului în eu-l Bisericii. Prin aceasta s-a rupt şi de relaţia cu Hristos, cu *Tu*. Iar dacă eu-l omenesc se realizează deplin în eu-l Bisericii, această

132. P. Nellas, Νικολάου Καβασίλα, Ἡ θεομήτωρ, τρεῖς θεομητερικὲς ὁμιλίες, Atena, 1968, p. 124.

despărțire înseamnă și o slăbire a eu-lui său, a libertății sale, a realității sale ca subiect.

Sfânta Scriptură afirmă clar atât oferirea harului tuturor din partea lui Dumnezeu, cât și putința omului de a-l refuza, sau faptul că harul nu este irezistibil. Primul lucru îl afirmă spunând că Dumnezeu "vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului" (1 Tim. 2, 4), că Hristos "S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți" (1 Tim. 2, 6), că "mulți sunt chemați, dar puțini aleși" (Mt. 22, 14). Al doilea lucru îl spune Scriptura în toate acele locuri unde arată cum unii oameni, unele cetăți sau poporul iudeu s-au împotrivit lucrării harului dumnezeiesc, sau chemării lui Dumnezeu (Is. 5, 4; Mt. 11, 21; Mt. 23, 37; Fapte 7, 51; Apoc. 3, 20 etc.).

Sfânta Scriptură admite numai o predestinare condiționată de preștiința lui Dumnezeu, privitoare la colaborarea sau necolaborarea unora cu harul Lui. "Pe care mai înainte i-a știut, pe aceia i-a și rânduit să fie asemenea chipului Fiului Său" (Rom. 8, 29). Tot așa trebuie să fie înțelese și locurile: Ef. 1, 4-11; Filip. 2, 13; 1 Cor. 4, 7 și cap. 9 Rom.

O predestinare numai a unora la mântuire contrazice iubirea lui Dumnezeu, manifestată în întruparea și în Crucea Domnului, și sensul universal-ontologic al asumării firii umane, cum și valoarea universală a Crucii Lui. O predestinare numai a unora sau a tuturor la mântuire coboară mântuirea la nivelul unei manipulări a ființelor umane asemănate unor obiecte, nemaiînțelegând-o ca o chestiune de comuniune între Hristos ca persoană și oameni ca persoane, comuniune pe care Hristos nu o poate oferi în mod arbitrar numai unora, și pe care oamenii nu pot fi forțați să o accepte. Dacă Dumnezeu nu oferă comuniunea tuturor, înseamnă că nu socotește pe unii vrednici și capabili de comuniune prin însăși firea lor. Și nu-i socotește pe oameni egali în valoare prin însăși firea dată lor de El. Aceasta ar însemna o negare din partea lui Dumnezeu a înseși creației Sale. În

afara comuniunii cu Dumnezeu, deci a lucrării Duhului în el, darurile omului nu se pot dezvolta, deci ele i-ar fi date fără rost.

2. Colaborarea liberă a omului cu harul

Lucrarea Duhului ca persoană în noi cere colaborarea noastră liberă, arătându-se şi în aceasta importanţa ce ne-o acordă Dumnezeu ca persoane. Duhul cere să ne însuşim lucrarea Lui şi să ne-o facem proprie printr-o voinţă şi printr-o lucrare a noastră. Duhul nu forţează, adică nu anulează voinţa, pe care tot El, ca Dumnezeu, ne-a dat-o prin creaţie. El nu o anulează, pentru că El însuşi e liber de toate pasiunile, deci şi de pasiunea de a stăpâni. Libertatea e cea mai proprie caracteristică a Duhului, a Spiritului autentic suprem. "Unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (2 Cor. 3, 17). Duhul nu e stăpânit de nici o voinţă de stăpânire, El nu vrea să stăpânească asupra nici unei persoane, ci vrea să o elibereze de tot ce o mărgineşte şi o stăpâneşte pentru ca să-şi poată activa toate puterile ei, înaintând în infinitatea vieţii dumnezeieşti, în dialogul liber şi iubitor cu Hristos. Duhul vrea acordul liber al persoanelor umane, în conducerea lor în infinitatea vieţii dumnezeieşti şi în veşnica ei noutate. El vrea să elibereze pe om de pasiunile care îl robesc şi îl ţin închis într-o repetiţie monotonă. El vrea să-l facă liber pentru iubirea lui Dumnezeu, izvor infinit de daruri. Duhul ne ajută să ajungem la "libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 21; Gal. 5, 13). El ne face liberi în Dumnezeu pentru iubirea veşnic nouă a altor persoane. "Prin libertatea Sa (de pasiuni) ne-a făcut Hristos liberi" şi ne trebuie un efort ca să "nu luăm iarăşi jugul robiei" (Gal. 5, 1). Departe de a ne face robi, numai întrucât ne face liberi, lucrarea Duhului ne dă putinţa să ne apropiem de Dumnezeu cel liber, să ne imprimăm de chipul Lui tot mai adânc, să ne facem asemenea Lui (Ef. 3, 12).

Dar libertatea nu e un capriciu, nu e libertate pentru păcate, care de fapt înseamnă robie, îngustare în egoism, în repetiţia aceloraşi patimi care trec peste libertatea noastră; ea înseamnă o eliberare de robia cu aparenţă de libertate, de robia care se ascunde cu viclenie sub masca libertăţii.

Libertatea pe care ne-o dă Duhul merge mână în mână şi creşte cu viaţa spirituală. El e Duhul libertăţii, pentru că e Duhul vieţii şi, chemându-ne la libertate şi ajutându-ne să sporim în ea, ni Se face pricină de viaţă. "Legea Duhului vieţii m-a eliberat pe mine de păcat şi de moarte" (Rom. 8, 2).

Sfântul Chiril din Alexandria leagă puterea Duhului de a ne face liberi, de demnitatea Lui de stăpânitor de Sine[133]. De fapt cine e stăpân pe sine e liber. Dar e liber numai cine nu e stăpânit de patimi şi poate elibera şi pe alţii de ele.

Libertatea adevărată e robia liber acceptată a binelui, a iubirii altuia, a iubirii faţă de altul, a obligaţiei benevole faţă de binele aproapelui, faţă de Dumnezeu care ne cere să slujim binelui celorlalţi şi binelui nostru adevărat. Numai în libertatea adevărată, e slujirea adevărată. Există robia iubirii, care e în acelaşi timp adevărata libertate: nu a iubirii trupeşti de tine însuţi, ci a iubirii binelui tău veşnic şi al aproapelui, care are ca bază iubirea de Dumnezeu, singurul în Care e asigurat binele nostru şi al tuturor. Binele adevărat nu e niciodată un bine în exclusivitate, ci el stă în relaţia liberă şi iubitoare cu ceilalţi. Cine nu slujeşte în acest sens pe ceilalţi, nu se slujeşte nici pe sine. Slujirea lui e numai o aparenţă de slujire. El nu slujeşte sincer pe alţii, ci ca să şi-i aservească. La păstrarea acestei libertăţi, care e una cu robia faţă de Dumnezeu, Cel ce ne face liberi cu adevărat, împotriva falsificărilor ei, Sfântul Apostol Petru ne îndeamnă zicând: "Trăiţi ca nişte oameni liberi, dar nu ca şi când aţi avea libertatea drept acoperământ al vicleniei, ci ca nişte robi ai lui Dumnezeu" (1 Petru 2, 16; vezi şi Gal. 5, 13).

133. *De Trinitate*, P.G. 76, col. 1177.

După legea acestei libertăţi nefalsificate vom fi judecaţi, adică întrucât am păzit-o (Iac. 2, 12). Căci numai legea acestei libertăţi ne obligă interior la iubirea de Dumnezeu şi de semeni; fără ea rămânem în robia egoismului, care poate lua doar masca libertăţii. Legea acestei libertăţi este "legea desăvârşită", dar ea constă în împlinirea poruncilor iubirii şi ea ne va face fericiţi prin faptele noastre şi prin întipărirea adâncă a iubirii în fiinţa noastră (Iac. 1, 25).

Această libertate se arată deci în efortul nostru de a nu ne lăsa robiţi de pasiuni, care totdeauna sunt egoiste, ci de a săvârşi faptele bune. Ea implică efortul de colaborare cu lucrarea Duhului Sfânt. Harul, departe de a ne robi libertatea, ne ajută să fim liberi pentru această colaborare.

De altfel libertatea colaborării noastre cu Duhul e implicată chiar în faptul că harul e o lucrare a Duhului ca persoană şi prin ea Duhul vrea să ne ducă la desăvârşirea iubirii. În însăşi colaborarea aceasta cu Persoana Duhului se manifestă şi sporeşte iubirea dintre noi şi El, deci desăvârşirea noastră. În Occident disputele despre cine e mai tare în relaţia dintre har şi libertate s-au născut din conceperea harului ca o forţă impersonală. În acest caz, forţa impersonală a harului nu poate fi decât sau mai slabă, sau mai tare ca forţa omului. Dar între Dumnezeu ca persoană şi credincios ca persoană, nu poate fi o concurenţă în manifestarea puterii. Dacă harul este manifestare a iubirii lui Dumnezeu cel personal, e firesc ca El să caute să trezească prin iubirea Lui iubirea noastră liberă. O persoană iubitoare, chiar când e mai tare, ca în cazul acesta, îşi poate limita manifestarea puterii, ca să dea putinţă de manifestare liberă partenerului, întrucât voieşte iubirea lui. Ea lucrează nu prin putere, ci prin iubire, care e şi ea o putere de iubire pentru cel ce o acceptă liber. O persoană care se apropie cu iubire de alta trezeşte iubirea acesteia ca manifestare liberă. Raportul de iubire este un acord între două libertăţi. Este drept că precede harul ca manifestare a iubirii lui

Dumnezeu; dar nu ca să ne tragă silnic la iubire, ci ca să ne solicite iubirea şi să ne dea puterea să simţim iubirea lui Dumnezeu şi să o manifestăm pe a noastră, dar lăsîndu-ne totuşi liberi să răspundem pozitiv sau negativ.

Nu poţi deveni liber pentru bine sau pentru iubire, decât în relaţie cu altă persoană care te încurajează la bine, îţi inspiră numai năzuinţe spre bine şi-ţi comunică puteri care sporesc puterile tale spre săvârşirea binelui. Dar aceasta înseamnă că e necesar şi efortul propriu pentru a folosi libertatea care-ţi este trezită, a o menţine şi a o întări, pentru a folosi puterile sporite prin relaţia cu persoana cealaltă.

Disputele teologice din Occident au pornit de la o noţiune foarte echivocă a libertăţii: de la pretinsul liber arbitru sau de la libertatea care ar fi absolut neutră şi pentru bine şi pentru rău. Ele şi-au pus problema: în întâlnirea graţiei divine cu această libertate, poate învinge graţia sau libertatea? În cazul când învinge libertatea, aceasta se decide oarecum singură pentru bine; în cazul când învinge graţia, această libertate e dusă oarecum la bine cu sila (predestinaţianism). În nici unul din cazuri nu se realizează colaborarea adevărată, sau nu se dobândeşte libertatea adevărată, atât prin har cât şi prin voinţa noastră.

O libertate absolut neutră, sau un liber arbitru nu există însă. Există numai o libertate care serveşte în mare parte răului, o falsă libertate, şi o libertate în bine. În omul de sine, dată fiind slăbiciunea firii sau voinţei, libertatea e dusă uşor spre cele rele, sau rezistă greu ispitelor spre rău. Ea nu se poate decide singură spre o făptuire exclusiv bună. Liberul arbitru, sau libertatea absolut neutră, este o construcţie arbitrară a cugetării noastre. Dar la libertatea în bine, la adevărata libertate nu se poate ajunge fără ajutorul unei persoane superioare, deşi e necesar simultan un efort liber din partea celui ajutat. La libertatea adevărată, sau la libertatea în bine, nu ajunge omul nici numai prin sine, nici silit de o persoană superioară.

Libertatea adevărată nu e un apanaj al individului singularizat, nici al celui închis în imanent, ci al celui care se află în relaţie iubitoare cu Dumnezeu prin Duhul, dar într-o relaţie pentru care primeşte pe de o parte ajutorul Lui, pe de alta, depune şi el eforturi proprii pentru a rămâne şi spori încă. În relaţia cu Dumnezeu şi prin ajutorul Lui, omul nu se înstrăinează de sine, ci de abia prin acestea se realizează cu adevărat. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că nici Dumnezeu nu vrea să altereze sau să strâmtoreze firea omului aşa cum a creat-o, nici firea acestuia nu se alterează în acordul ei cu Dumnezeu care a creat-o, ci de abia prin acest acord ea se realizează autentic. "Căci n-a venit (Cuvântul) ca să altereze firea, pe care ca Dumnezeu şi Cuvântul a făcut-o; ci a venit ca să îndumnezeiască firea"[134]. "Pentru că nimic din cele naturale, precum nici firea însăşi, nu se opune Celui ce e cauza firii"[135].

Colaborarea cu harul ajută pe om cu atât mai mult săşi dobândească adevărata libertate, cu cât harul e energia lui Hristos, prin Care voinţa umană a fost cu adevărat restabilită. Omul colaborând cu harul se restabileşte în umanitatea sa adevărată, după asemănarea lui Hristos. Sfântul Maxim zice, completând cuvintele de mai sus: "Şi dacă (Cuvântul) a avut voinţa naturală ca om, a voit cu siguranţă acelea pe care El ca Dumnezeu le-a sădit în fire, când a înfiinţat-o prin creaţie"[136].

3. **Darurile ca lucrări ale Duhului, activate prin colaborarea celor ce au primit harurile**

Răspunzând la întrebarea: de ce nu se mai întâmplă acum minunea învăţării limbilor dintr-odată, cu cel ce se botează, cum s-a întâmplat la Cincizecime cu Apostolii,

134. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, col. 77 C.
135. *Ibidem*, col. 81 A.
136. *Ibidem*.

Sfântul Ioan Gură de Aur răspunde că sunt minuni vizibile pentru ochi şi minuni invizibile pentru ei, minuni simţite în conştiinţă sau văzute în alt chip: "Dintre darurile duhovniceşti, unele sunt nevăzute şi se sesizează numai cu credinţa, altele se arată şi prin semne sensibile, spre încredinţarea celor necredincioşi. De exemplu: iertarea păcatelor este un lucru spiritual, este un dar nevăzut, căci nu vedem cu ochii trupului cum se curăţesc păcatele"[137]. Dar darurile nevăzute cu ochii sunt mai mari ca cele sensibile. "Multe bunătăţi s-au coborât adeseori din cer, pe pământ, neamului comun al oamenilor". Înainte de Hristos s-a coborât mana din cer şi focul care a mistuit jertfa lui Ilie şi ploaia care a făcut să rodească pământul după trei ani de secetă. "Mari sunt acestea şi minunate. Dar cele de acum sunt cu mult mai mari. Căci nu mană şi foc şi ploaie au coborât acum, ci potop de daruri duhovniceşti. S-au deschis norii de sus nu ca să ridice pământul la rodire, ci să înduplece firea să dea rodul virtuţii Cultivatorului oamenilor". S-a umplut pământul de îngeri, "nu de îngeri cereşti, ci de puteri cereşti ce-şi arată virtutea în trup omenesc"[138].

Dar cum se conciliază prezenţa şi lucrarea Duhului ca ipostas în Biserică, cu darurile parţiale acordate diferitelor persoane? Această conciliere se face înţeleasă dacă ţinem seama de faptul că împărţirea limbilor de foc peste toţi Apostolii, şi mulţimea de daruri variate, mai are, pe lângă semnificaţia că Biserica e destinată tuturor neamurilor, şi semnificaţia completării reciproce dintre diferitele daruri, şi dintre cei care le primesc potrivit cu însuşirile lor naturale. Iar aceasta e tot în favoarea unităţii Bisericii. Dacă unul singur ar primi totul de la Duhul Sfânt, n-ar mai căuta unitatea cu ceilalţi, tot aşa cum, dacă un Apostol ar fi primit darul tuturor limbilor, n-ar mai fi avut nevoie să se completeze în misiune cu ceilalţi.

137. *In S. Pentecostem*, Hom. I, P.G. 50, col. 459.
138. *Ibidem*, col. 456.

Astfel, Duhul acoperă ca ipostas, sau actualizează, Biserica în întregimea ei, aşa cum sufletul acoperă sau actualizează cu totalitatea funcţiilor sale totalitatea funcţiilor corpului, deşi pe de altă parte e prezent întreg în fiecare organ al corpului şi prin aceasta le ţine unite pe toate. Tot aşa Duhul, ca ipostas, ţine unite toate mădularele Bisericii. Sfântul Vasile cel Mare zice: "Duhul ţine legate între ele mădularele prin darurile care se intercondiţionează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta corpul lui Hristos şi, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătăţile acestor daruri care le sunt necesare tuturor, făcând pe toţi să se bucure de toate darurile"[139]. Dar mădularele Bisericii se bucură de toate darurile numai întrucât rămân în Biserică sau în corpul cel unul al lui Hristos. Numai prin aceasta, diferenţele între ei nu-i duc la separare, ci îi ţin în unire, având nevoie unii de alţii.

Duhul ca ipostas e Duhul unificării celor cu daruri diferite, e "Duhul comuniunii" (2 Cor. 13, 13), e "Duhul unităţii" (Ef. 4, 3). Numai pentru că suntem toţi "în acelaşi Duh", dar diferiţi între noi, suntem toţi în Hristos şi avem apropierea, în El, de Tatăl (Ef. 2, 18).

Numai împreună sau în mod sinodal Apostolii şi urmaşii lor, luând hotărâri în chestiunile importante de credinţă, au putut spune: "Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă". Ei erau mulţi, dar Duhul era unul şi în Duhul ei aveau o cugetare unică. Mai bine zis, numai în legătură cu toată Biserica, în care se află Duhul şi în care, după coborârea Lui de la început, vine totodată şi de sus, au putut spune aceasta. Numai în corpul întreg al Bisericii se împărtăşeşte fiecare mădular, prin mijlocirea celorlalte, de totalitatea darurilor Duhului Sfânt şi se îmbogăţeşte în umanitatea sa de toată sfinţenia Duhului, care face să iradieze în Biserică întregimea sfinţeniei şi dumnezeirii trupului lui Hristos. Aceasta ne aju-

139. *Liber de Spiritu Sancto*, P.G. 32, col. 108.

tă să înţelegem că Duhul, ca ipostas al întregii Dumnezeiri împărtăşite făpturii, e dăruit Bisericii în calitatea ei de trup unitar. Desigur, odată prezent ca ipostas în Biserică în calitatea ei de întreg, El este lucrător ca ipostas în fiecare, dar este acordat unei persoane sau alteia, întrucât acea persoană rămâne în Biserică.

De fapt numai întrucât o persoană sau alta rămâne în Biserică, cu darul ei deosebit în legătură cu totalitatea persoanelor din Biserică şi cu darurile lor, se bucură de plenitudinea Duhului prezent şi activ ca ipostas în Biserică.

Duhul e acelaşi ipostas neîmpărţit în darul acordat unei persoane, prin faptul că acel dar e legat de toate celelalte daruri ale Sale acordate altor persoane din Biserică. O mamă vorbind fiecărui copil şi ajutându-l să-şi dezvolte darurile lui, e aceeaşi în vorbirea şi în îndemnul variat adresat fiecărui copil şi prin aceasta îi ţine uniţi între ei, căci nu-i va îndemna la fapte contrazicătoare între ei. Duhul e întreg în fiecare persoană din Biserică, dar numai întrucât acea persoană se menţine ca mădular al Bisericii, adică întrucât se află în Biserică, unde sunt activate toate darurile Duhului, ca ipostas unitar şi infinit de bogat, Care e factorul unificator al darurilor împărtăşite.

Legătura aceasta înseamnă că fiecare mădular al Bisericii e avizat la celelalte şi responsabil faţă de ele, pentru că e avizat la Biserică ca întreg şi obligat faţă de ea, având prin aceasta acces la Duhul întreg şi fiind obligat să ajute la actualizarea Lui ca întreg în toate darurile ce le acordă. Fiecare are prin aceasta simţirea că se află totodată în Hristos întreg şi e dator să ajute la activarea lui Hristos întreg, prin Biserică.

Acest lucru e valabil şi pentru Hristos, căci lucrarea Duhului e însăşi lucrarea lui Hristos, devenită, prin Duhul, proprie subiectului uman. De aceea se spune şi despre Hristos că "Se sfarmă şi Se împarte Mielul lui Dumnezeu, Cel ce Se sfarmă şi nu Se desparte" (în *Liturghia Sfântului Ioan Gură*

de Aur). Propriu-zis, fiecare participă la Duhul şi la Hristos întreg. Sfântul Grigorie Palama zice: "Aşadar Duhul după fiinţă este neîmpărtăşibil, dar după lucrare..., după care Se varsă şi Se dă şi Se trimite Cel ce e pretutindeni şi e întemeiat statornic în identitatea nemişcată, Duhul e împărtăşibil celor vrednici"[140].

Duhul nu numai că împarte diferitele daruri în Biserică, ci e şi prezent în fiecare, întreg, ca lucrător prin el şi ca factor de legătură cu celelalte daruri. Fiecare dar se cere după celelalte daruri, pentru că în el e acelaşi Duh, Care ţine în acel dar tendinţa după unirea cu celelalte daruri. De aceea fiecare persoană ce are un dar simte că darul ei e o parte a celorlalte daruri, din cauza Duhului, Care e în toate.

O însuşire mai remarcabilă a unui membru al Bisericii se numeşte "dar" nu numai pentru că e dăruită de Duhul Sfânt, ci şi pentru că e destinată să slujească altora, să se facă un dar altora. Altfel ce ar face omul cu ea? Ar folosi-o în mod egoist împotriva celorlalţi. Dar în felul acesta ea nu s-ar putea valorifica deplin şi nici cel care o are nu s-ar putea dezvolta. Prin "darul" unuia, Duhul Se adresează altora. "Darul" nu are numai o adresă verticală, ci şi una orizontală, unificatoare. Prin "dar", Duhul uneşte pe un om cu altul, îi uneşte pe mai mulţi întreolaltă, căci e Duhul tuturor, e Duhul comuniunii.

Astfel, Duhul e prezent ca ipostas unitar şi unificator în toată Biserica, ceea ce înseamnă că şi în fiecare mădular în parte, întrucât respectivul rămâne mădular în Biserică.

Din cauza aceasta, prin fiecare "dar", o persoană săvârşeşte nu numai o lucrare pentru sine, ci şi pentru întreg, sau o lucrare comună cu ceilalţi prin unirea darului său cu al altora, după cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, care zice: "Căci fiecare din mădularele noastre are în acelaşi

140. "Despre lucrările dumnezeieşti, şi despre împărtăşirea de ele", Γρηγορίου Παλαμᾶ, Τὰ συγγράμματα, ed. Hristou, vol. II, Salonic, 1966, p. 119.

timp o lucrare proprie şi o lucrare comună; şi de asemenea în noi e o frumuseţe proprie (a fiecărui mădular) şi o frumuseţe comună"[141]. Propriu-zis, însăşi lucrarea proprie a fiecărui mădular e o lucrare comună, căci n-ar putea fi înfăptuită fără contribuţia tuturor şi fără să contribuie prin ea la lucrarea celorlalţi şi la susţinerea şi dezvoltarea întregului. Astfel Duhul e prezent întreg cu lucrarea Sa ipostatică unitară în darurile şi lucrările deosebite ale diferitelor persoane din Biserică.

În virtutea prezenţei şi lucrării Duhului, ca ipostas unitar, în darurile diferitelor mădulare ale Bisericii, "ele par să fie separate, dar ele sunt strict întrepătrunse şi prin distrugerea uneia se distrug şi celelalte"[142].

Duhul Sfânt este în Biserică un fel de legătură şi de izvor dinamic comun pentru toate darurile, un fel de apă de unde răsar şi cresc darurile adevărate ale tuturor membrilor ei, ca tot atâtea forme de manifestare ale vieţii dumnezeieşti unite cu viaţa lor omenească. Sfântul Vasile cel Mare zice: "Duhul Sfânt este numit de multe ori legătura celor ce se sfinţesc"[143], adică a celor ce depăşesc mărginirea lor egoistă şi contrară celorlalţi oameni şi lui Dumnezeu, deschizându-se cu sinceritate şi cu curăţie comunicării cu viaţa de iubire nesfârşită şi preacurată a lui Hristos şi, prin aceasta, unor relaţii de iubire curată cu semenii lor. Duhul Sfânt deschide pe unul celorlalţi şi-i face să comunice.

Duhul e "legătura" de iubire între fiecare credincios cu Dumnezeu şi cu semenii săi şi izvorul viu din care răsar şi cresc în unitate darurile tuturor mădularelor, ca tot atâtea forme în care-şi pot manifesta iubirea lor faţă de Dumnezeu şi întreolaltă, ca tot atâtea forme prin care ele se depăşesc pe ele însele, depăşesc limitele lor individualiste, realizând un continuu progres în unitatea fără sfârşit a iu-

141. *La Epist. 1 Cor.*, Omil. 31, P.G. 41, col. 260.
142. *Ibidem*, col. 254.
143. *Liber de Spiritu Sancto*, P.G. 32, col. 181.

birii strâns legate de sfinţenie. Duhul Sfânt este astfel izvorul iubirii şi ca atare niciodată nu încetează de a ne înnoi şi îmbogăţi.

Vl. Lossky a socotit că Duhul Sfânt are o lucrare deosebită de a lui Hristos şi ea constă în imprimarea unei note diferenţiate în fiecare persoană din Biserică, pe când Hristos unifică pe toţi în unitatea de natură, pe care El o are comună cu ceilalţi oameni[144].

Dar vedem cât de mult darurile deosebite înseşi, pe care diferitele persoane le au, sunt canalele prin care comunică între ele, menţinând şi dezvoltând între ele o unitate a iubirii. Sfinţii Părinţi accentuează cu deosebită putere lucrarea unificatoare a Duhului în acest sens. Desigur, precum s-a văzut, această lucrare unificatoare nu anulează persoanele. Căci în cazul acesta unitatea între ele n-ar mai fi însoţită de sentimentul de bucurie de a da şi a primi.

Pe de altă parte, nici Hristos nu trebuie văzut ca unul care realizează numai o unitate de natură între oameni şi El în Biserică. Hristos, deşi e ipostasul dumnezeiesc al naturii noastre, deci un ipostas cu o conştiinţă umană deschisă în gradul suprem altora, împlineşte totuşi funcţia unei persoane umane, distincte de celelalte. După pilda şi din puterea Lui, oricât de mult s-ar deschide persoanele umane una alteia, ele rămân cu conştiinţa de persoane neconfundate, cum sunt şi Persoanele treimice. Deci Hristos, aducând la unitatea cu Sine persoanele umane, în baza unităţii lor de natură cu El, nu le confundă.

Propriu-zis lucrarea lui Hristos e una cu lucrarea Sfântului Duh în Biserică. Duhul Sfânt întipăreşte în interiorul

144. "Lucrarea lui Hristos se referă la natura umană, pe care El o recapitulează în Ipostasul Lui. Lucrarea Sfântului Duh se referă la persoanele umane, se îndreaptă spre fiecare din ele în parte... În felul acesta lucrarea lui Hristos uneşte pe oameni, lucrarea Duhului Sfânt îi distinge" ("Ocerk misticeskoe Bogoslovia vostocinoi ţerkvi", în: *Bogoslovie Trudî,* vol.8, ed. Patr. Moscovei, 1972, p. 88).

subiectelor umane lucrarea dumnezeiască cea una cu a lui Hristos şi imprimă adânc în fiecare chipul lui Hristos, fără să le confunde sau să le uniformizeze prin aceasta.

Ipostasul dumnezeiesc al Fiului întrupat şi Ipostasul dumnezeiesc al Duhului Sfânt în lucrarea Lor în noi ţin seama de specificul fiecăruia dintre noi, lăsându-ne ca ipostasuri distincte, aşa cum distincte sunt şi Ipostasurile Sfintei Treimi[145].

Ipostasul Fiului ca ipostas întrupat a devenit şi Ipostasul fundamental sau Ipostasul-Cap al Bisericii[146], dar lucrează din ea în fiecare mădular al ei potrivit specificului Lui personal. Ipostasul Duhului, deşi Se află tot ca ipostas în Biserică, nu devine Ipostas al acesteia în sensul în care e Fiul cel întrupat, pentru că nu S-a întrupat ca Fiul în pârga firii omeneşti, prin care Acesta Îşi poate extinde Întruparea în ceilalţi oameni, adică în Biserică. Dar întrucât de la înălţarea Fiului cel întrupat, interpenetrarea Duhului cu Fiul se înfăptuieşte şi cu Fiul ca om, Duhul realizează un fel de interpenetrare cu Hristos şi în calitatea Acestuia de ipostas extins cu trupul Său personal în trupul Bisericii. El extinde astfel legătura Fiului cu Tatăl şi la trupul tainic al Fiului.

Prin aceasta are loc o împletire intimă a Bisericii cu Sfânta Treime, care va deveni desăvârşită în viaţa viitoare.

Pnevmatizarea omului este însă, cum s-a văzut, şi o problemă de decizie şi de persistare a lui în cele bune şi capătă o notă de specific personal. Duhul dezvoltă pe fiecare în ceea ce are specific prin creaţie, în măsura în care

145. Într-o ilustraţie din "Slujebnicul Mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei" (Dr. G. Popescu-Vâlcea, *Slujebnicul Mitropolitului Ştefan al Ungrovlahiei – 1648*, ed. Meridiane, Bucureşti, 1974, planşa XXXVIII), Iisus atingând cu degetele capătul viţei ce creşte din El, la acest capăt apare Duhul Sfânt în chip de porumbel şi astfel vinul ce provine din ea se preface în raze de putere ale Duhului Sfânt, care preface vinul în sânge ce curge într-un vas ţinut de Iisus în altă mână. Hristos e Jertfitor şi Jertfă, dar din Jertfă şi din actul Lui de Jertfitor iradiază Duhul care contribuie la actul de jertfă şi o imprimă pe aceasta în credincioşi.

acela se pnevmatizează, dezvoltându-se el însuşi, dar îl dezvoltă, sau se dezvoltă ca persoană, sau ca mădular al totului. Îl dezvoltă şi prin efortul aceluia de a se realiza ca ceea ce este el însuşi.

Desigur noi toţi formăm doar o "picătură" în raport cu Dumnezeu cel în Treime; o picătură de rouă. Dar în picătura aceasta se oglindeşte întreg soarele dumnezeiesc şi ea e ocrotită şi înfrumuseţată de acest soare şi primeşte prin aceasta o valoare negrăită; şi la fel fiecare dintre cei care facem parte din această picătură. Dacă trăim cu toată intensitatea existenţei noastre lumina soarelui oglindită în noi, primim această valoare în ceea ce avem specific al nostru. Infinitul personal dumnezeiesc, infinitul mare, a creat în dependenţă de El un fel de "infinit mic" pe care-l umple de toată strălucirea Lui.

Dacă Tatăl este în Fiul şi Fiul în Tatăl, Ei lucrează împreună în sălăşluirea Lor în Biserică sau în credincioşi, dar nu Se confundă; tot aşa dacă Fiul este în Duhul şi Duhul în Fiul, în prezenţa şi lucrarea Lor în Biserică, sunt uniţi, dar nu Se confundă[147].

146. Jean Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Les Ed. du Cerf, Paris, 1969, p. 106: "Leonţiu de Ierusalim trebuie înţeles în cadrul gândirii Sfântului Chiril, când vorbeşte de un ipostas "comun" al lui Hristos; un ipostas care, în loc de a fi un alt ipostas izolat şi individualizat în rândul ansamblului de ipostase care constituie "natura" umană, este, dimpotrivă, arhetipul ipostatic al întregii umanităţi, în care e "recapitulată", şi nu numai un individ, şi ca atare regăseşte uniunea cu Dumnezeu. Aceasta nu e posibil decât dacă umanitatea lui Hristos nu e aceea a unui "simplu" om (ψιλὸς ἄνθρωπος), ci a unui ipostas nesupus limitelor create".

147. "Sfânta şi dumnezeiasca Scriptură, unind cu Dumnezeu pe Duhul Său în mod clar şi exact, învaţă limpede că nu se produce altfel împărtăşirea noastră de Dumnezeu decât prin Duhul Sfânt. Căci spune Domnul nostru Iisus Hristos despre tot cel credincios şi bun: "Vom veni Eu şi Tatăl şi Ne vom face locaş în el" (In 14, 23); şi "Întru aceasta cunoaştem că este în noi: din Duhul, din Care ne-a dat nouă" (1 In 4, 13). Deci fiind cineva îmbogăţit cu Dumnezeu cel prin fire şi adevăr, pe Care Îl are sălăşluit în sine, nu primeşte pe Duhul ca pe cineva străin şi

Dar Duhul Sfânt e Cel ce face lucrarea comună, a Fiului şi a Tatălui şi a Sa, proprie comunităţii Bisericii în totalitatea formelor ei şi proprie subiectelor, în forme umane potrivite specificului lor personal.

Persoana umană se pnevmatizează în relaţia intimă şi conştientă cu Persoana lui Hristos, ca model după care se orientează şi care o atrage, dar şi cu Duhul Sfânt ca o forţă personală de-viaţă-făcătoare, cu care pe de o parte se simte aproape unificată, pe de alta, distinctă întrucât nu-şi poate atribui sieşi atâta forţă câtă poate pune în lucrare.

E adevărat că prin aceasta Duhul e Cel ce asigură persoanelor umane în realitatea lor distinctă o valoare netrecătoare. E o valoare care creşte şi mai mult prin colaborarea noastră cu lucrarea Duhului.

Dar lucrarea al cărei subiect devine omul e pe de altă parte lucrarea dumnezeirii întregi, acceptată prin renunţarea lui la sine; ea este nu numai lucrarea Duhului, ci şi lucrarea Fiului, căci Fiul îi dă puterea de renunţare la sine, prin jertfa Lui.

Cum se vede, în "dar" e implicată nu numai lucrarea Sfântului Duh, ci şi un act de împropriere a Lui din partea omului, uneori chiar o predispoziţie a omului pentru acest dar, care implică şi un efort al lui de a dezvolta, cu ajutorul lucrării Duhului, predispoziţia sau capacitatea lui[148]. Aceasta face ca în dar, ca efect al lucrării Duhului, să se includă şi ceva propriu naturii umane. Lucrarea necreată dumnezeiască nu rămâne singură. Când vorbim de lucrarea necreată, înţelegem numai că darul de care creştinul se bucură nu

rupt prin fiinţă de El, ci pe Cel din El şi în El şi propriu Lui". "Căci Tatăl este în Fiul şi în Sfântul Duh; de asemenea Fiul şi Duhul în Tatăl şi Unul în Altul" (Chirii al Alex., *De Trinitate*, Dialog, VII, P.G. 75, col. 1092).

148. Sf. Maxim Mărt. spune: "Prin urmare, harul Sfântului Duh nu lucrează înţelepciunea în sfinţi fără mintea care să o primească, nici credinţa fără convingerea minţii şi a raţiunii despre cele viitoare şi deocamdată nearătate, nici darurile vindecărilor fără iubirea de oameni cea după fire" (*Răspunsuri către Talasie*, 39, în Filoc. rom. III, p. 312).

se poate explica fără cauzalitatea unei lucrări dumnezeieşti necreate; că această cauzalitate nu e supranaturală, dar creată, cum se spune în teologia romano-catolică. Duhul însuşi, în Persoană, îl mişcă pe credincios la colaborare şi îl întăreşte pentru a primi şi folosi un dar, sau a-l dezvolta printr-o dispoziţie naturală.

De aceea nu e greşit să se atribuie darurile Însuşi Duhului Sfânt. Totuşi darul nu e numai o "lucrare" (ἐνέργεια) a Duhului Sfânt, ci şi efectul acestei lucrări (ἐνέργεια)[149], în firea omului, care nu poate exista fără o însuşire, deci fără o colaborare a omului. Efectul se menţine puternic până când există această colaborare. De aceea Sfântul Apostol Pavel vorbeşte amestecat, când de daruri, când de lucrări ale Duhului, încât nu se poate despărţi între "lucrare", "conlucrare" şi "efect". În "darul" însuşi, ca efect, e un dinamism. Dar nu se poate despărţi nici între lucrător şi lucrare[150]. Prin urmare şi efectul este un produs al Ipostasului dumnezeiesc lucrător şi al ipostasului uman împreună-lucrător. Totuşi ceva din efectul produs rămâne uneori chiar după ce a încetat conlucrarea omului şi deci şi "lucrarea" Duhului. Rămâne ca ceva care s-a imprimat în fire, sau ca depăşirea unei stări la care nu se mai poate reveni. Aceasta dă o oarecare explicaţie nerevenirii omului la păcatul strămoşesc, după căderea din har, sau după încetarea lucrării Duhului Sfânt şi a conlucrării omului.

Când un dar sau altul a sporit considerabil, el devine *harismă. Aceasta înseamnă o pnevmatizare foarte accen-*

149. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 3, 15, P.G. 94, col. 1048: "Altceva este lucrarea şi altceva lucrul efectuat. Lucrul efectuat (ἐνέργημα) este rezultatul lucrării; lucrarea (ἐνέργεια) este mişcarea activă şi fiinţială a firii... Iar lucrător este cel ce se foloseşte de lucrare, sau ipostasul".

150. "Darurile sunt felurite, dar Duhul este acelaşi... Şi lucrările sunt felurite, dar e Acelaşi Dumnezeu, Care lucrează toate în toţi... Unuia, prin Duhul, i se dă cuvânt de înţelepciune... Într-acelaşi Duh unuia i se dă credinţa, iar altuia, darul vindecărilor" (1 Cor. 12, 4-9).

tuată a unui om, o covârşire accentuată a legilor naturii de către spiritul uman umplut de Sfântul Duh.

În general, toţi membrii Bisericii care-şi întăresc credinţa prin virtuţi ajung la posesiunea unor daruri deosebite, prin care se fac de folos unii altora şi Bisericii şi se unesc mai strâns între ei, întărind unitatea Bisericii. Iar unii dintre ei, înaintând mai mult în virtuţi şi cu aceasta atingând grade de sfinţenie, ajung şi la posesiunea unor harisme, prin care slujesc şi mai mult celorlalţi şi unităţii Bisericii. Prin ei se face transparentă în mod mai accentuat infinitatea vieţii şi luminii dumnezeieşti. Din ei iradiază o putere care biruieşte adeseori puterile naturii.

B
Mântuirea omului în Biserică, înţelesurile, etapele şi condiţiile ei

1. Înţelesurile mântuirii

Termenul principal folosit de Sfânta Scriptură şi de Tradiţia Bisericii pentru scopul şi rezultatul operei lui Hristos cu privire la om este acela de "mântuire". Cuvântul acesta este folosit de vreo două sute de ori în Noul Testament. În Crezul niceo-constantinopolitan, Biserica mărturiseşte că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, S-a răstiginit, a înviat, S-a suit la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui "pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire". Ca împlinitor al acestei opere Iisus Hristos poartă apelativul de "Mântuitorul", apelativul cel mai frecvent alături de cel de "Domnul". Chiar numele "Iisus" înseamnă "Mântuitorul".

Înţelesurile cuprinse în termenul *mântuire* sunt redate în Noul Testament printr-o mulţime de alţi termeni, care indică în acelaşi timp fazele mântuirii, până la faza ei finală: învierea şi viaţa de veci. Iată unii din aceşti termeni: moartea cu Hristos pentru păcat şi arvuna învierii şi a vieţii veş-

nice cu El (Rom. 6, 4-5; 8, 11, 12; Col.3, 1), "nimicirea trupului păcatului" şi "eliberarea din robia lui" (Rom. 6, 6-7), "viaţa" adevărată în Hristos pentru Dumnezeu (Rom. 6, 10; Gal. 2, 20; Filip. 1, 21), viaţa întru "sfinţenie" (Rom. 6, 19, 22; Col. 1, 22), locuirea lui Hristos şi a Duhului vieţii în cel mântuit (Rom. 8, 9, 10, 11; 1 Cor. 3, 17; 6, 19), starea de fii ai lui Dumnezeu (Rom. 8, 14, 16, 17, 23; Gal. 4, 7); perspectiva măririi întru Hristos (Rom. 8, 18, 21), imprimarea chipului lui Hristos în cei mântuiţi, asemănarea cu Fiul lui Dumnezeu (Rom. 8, 29; Gal. 4, 7), îmbrăcarea în Hristos (Gal. 3, 27), umblarea întru înnoirea vieţii (Rom. 6, 4), trăirea în Duhul, umblarea în Duhul (Gal. 5, 25), calitatea de mădulare ale lui Hristos, făcând parte din trupul Lui (1 Cor. 12, 27), cuprinderea în vasul de lut al trupului a cunoştinţei măririi lui Dumnezeu (2 Cor. 4, 7); făptură nouă în Hristos (2 Cor. 5, 17), vieţuirea în dreptatea opusă fărădelegii (2 Cor. 6, 14), comuniunea cu Tatăl şi cu Fiul (1 In 1, 3; 1 Cor. 1, 9), comuniunea Duhului Sfânt (2 Cor. 13, 13), participarea la firea dumnezeiască (1 Pt. 1, 4), apropierea de Tatăl prin Hristos (Ef. 2, 18), casnici ai lui Dumnezeu (Ef. 2, 19), pietre în locaşul lui Hristos (Ef. 2, 21-22; 1 Pt. 2, 5), înrădăcinaţi şi întemeiaţi în iubirea lui Hristos (Ef. 2, 19), născuţi a doua oară nu din sămânţă stricăcioasă, ci din Dumnezeu (1 Pt. 1, 23; 1 In 3,9) etc.

Starea de mântuire este obţinută de om prin har şi o dezvoltă prin fapte şi prin daruri în Biserică.

Între numeroşii termeni care exprimă starea de mântuire există o deplină solidaritate, sau o complementaritate. Înţelesul fiecăruia implică înţelesurile exprimate prin ceilalţi.

În creştinismul occidental s-a scos în relief dintre toţi termenii prin care se caracterizează mântuirea, acela de "dreptate". Dar în Răsărit, înţelesul dreptăţii e văzut în solidaritate cu ceilalţi termeni.

Creştinismul apusean a conceput starea de dreptate ca o relaţie de pace exterioară a omului cu Dumnezeu, în care

Dumnezeu l-a scutit pe acesta de mînia Lui, datorită satisfacerii de către Hristos a onoarei Lui jignite prin neascultarea omului. Starea de dreptate a omului în Hristos a devenit astfel în scolastică o stare "justificată" a omului, achitat de pedeapsa din partea lui Dumnezeu şi acceptat într-o relaţie de pace cu El, în urma actului juridic de satisfacţie împlinit de Hristos prin moartea Lui de bunăvoie pentru jignirea adusă de om onoarei lui Dumnezeu. Protestantismul a dus până la ultimele consecinţe această concepţie. Dacă în catolicism omul primit, în urma justificării, în relaţie cu Dumnezeu se bucură pe baza acestei relaţii de darul graţiei create, care îl ajută să ducă o viaţă mai lipsită de păcat, pentru protestantism justificarea nu are nici o consecinţă în viaţa omului. El se ştie doar justificat, adică iertat pentru ispăşirea suportată de Hristos în locul lui, rămânând în fiinţa sa mai departe cum a fost, adică un păcătos, cu totul netransformat[151].

În voinţa de a imprima mântuirii acest înţeles redus şi exterior, spiritul juridic al creştinismului apusean a reţinut din bogăţia de termeni prin care Sfinţii Apostoli Pavel, Ioan,

151. Vl. Lossky observă: "Când se vrea să se trateze dogma răscumpărării izolând-o de ansamblul învăţăturii creştine, se riscă să se limiteze tradiţia, interpretând-o exclusiv în funcţie de opera Răscumpărătorului. Cugetarea teologică evoluează atunci între trei termeni: păcatul originar, ispăşirea lui pe Cruce şi însuşirea efectului mântuitor al operei lui Hristos de către creştin. În aceste perspective prescurtate ale unei teologii dominate de ideea răscumpărării, sentinţa patristică: "Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să poată deveni dumnezeu" pare stranie şi insolită. Se uită unirea cu Dumnezeu, în preocuparea unică de mântuirea proprie, sau, mai bine zis, nu se vede unirea cu Dumnezeu decât sub aspectul negativ, legat de mizeria noastră prezentă" ("Rédemption et Déification", în *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Montaigne, Paris, 1967, p. 96). "Dacă gândirea lui Anselm a putut să se oprească la opera răscumpărătoare a lui Hristos, izolând-o de restul învăţăturii creştine, prescurtând orizonturile tradiţiei, e tocmai pentru că în acea epocă se pierduse în Occident noţiunea adevărată a Persoanei Sfântului Duh, împingându-L pe planul al doilea, făcând din El un fel de auxiliar sau de vicar al Fiului" (*op. cit.*, p. 101).

Petru descriu starea cea nouă a omului în Hristos, singurul termen al *dreptăţii*, folosit în câteva rânduri de Sfântul Apostol Pavel, şi pe aceasta a înţeles-o într-un sens principal (catolicismul), sau exclusiv (protestantismul) juridic. Mântuirea omului redusă la această semnificaţie juridică, a putut să o obţină omul de la Dumnezeu de unul singur. De aceea s-a socotit că nu mai e nevoie de Biserica-trup al lui Hristos (protestantismul); sau Biserica a fost coborâtă la rolul unei instituţii distribuitoare a graţiei create, prin care se atribuie indivizilor calitatea de justificaţi pentru satisfacerea adusă de Hristos, al Cărui merit în forma de graţie creată s-a încredinţat spre distribuire, Bisericii.

Învăţătura despre "justificare" a devenit astfel capitolul principal al doctrinei dogmatice apusene despre însuşirea subiectivă a mântuirii.

În catolicism, graţia creată aflată într-un depozit, la dispoziţia Bisericii, - dar nelegată intim de fiinţa ei, ca trup tainic al lui Hristos, plină de trupul lui Hristos şi de Duhul Sfânt ce iradiază din El în cuprinsul ei şi în jurul ei -, a putut fi tratată şi ea ca o realitate de sine stătătoare.

Spiritul juridic al gândirii creştine apusene a nesocotit faptul că Sfântul Apostol Pavel a exprimat învăţătura despre mântuire în Hristos ca o atribuire a dreptăţii lui Hristos, omului, numai în polemica cu iudaizanţii care - menţinând tradiţia iudaică a fariseilor - socoteau că ei se mântuiesc prin dreptatea pe care şi-o câştigă ei înşişi prin faptele lor. Încă Hristos opusese *dreptatea* pe care o socoteau fariseii că şi-o câştigă ei înşişi, "dreptăţii lui Dumnezeu" (Mt. 6, 33). Urmând acestui exemplu, sfântul Pavel opune "îndreptării din lege" (Filip. 3, 9) a iudaizanţilor, "dreptatea de la Dumnezeu" (Filip. 3, 9).

Întrucât iudaizanţii făceau propagandă printre creştini pentru înţelegerea mântuirii ca o "dreptate" obţinută de omul însuşi prin împlinirea faptelor poruncite de legea veche, se punea problema: "Prin ce se obţine mântuirea: prin

organizarea vieţii în jurul unei legi şi prin păzirea poruncilor ei, sau prin înălţarea omului la un nou mod de existenţă, pe care Apostolul îl numeşte *făptură nouă, viaţa în Hristos, înfierea, moştenirea împărăţiei cerurilor,... împreuna-răstignire, împreuna-înviere cu Hristos, îmbrăcarea în Hristos?*"[152]. Acest mod nou de viaţă, singurul mântuitor, îl numeşte Sfântul apostol Pavel "dreptatea de la Dumnezeu". Acesta vine în om odată cu credinţa în Hristos şi se dezvoltă din ea, mai bine zis vine din Hristos cel personal, ca izvor de iubire şi putere infinită, nu e o calitate pe care şi-o câştigă omul, în izolare trufaşă, prin faptele lui. După Sfântul Apostol Pavel: "credinţa în Hristos face pe om drept, tocmai întrucât este o nouă viaţă în Hristos, Care singur îl face viu"[153]. Căci numai o persoană dă altei persoane o anumită viaţă; iar Persoana lui Hristos, ca persoană supremă şi cu o viaţă infinită, e singura care comunică omului o viaţă netrecătoare. Căci prin credinţă, ca relaţie a omului cu Hristos ca persoană, Hristos însuşi Se sălăşluieşte în om şi El este cel ce îl mântuieşte, întrucât îl face pe om după chipul Lui, capabil să ducă o viaţă după Duh, nu după trup (Rom. 8, 29), adică o viaţă în orizontul de viaţă infinită a Duhului.

Sfântul Apostol Pavel dă deci "*dreptăţii de la Dumnezeu*" un sens bogat, plenar, un sens de viaţă nouă, care îşi are izvorul în Hristos, Cel ce Se află în noi şi ne dă această viaţă prin Duhul Lui, cerând însă şi efortul nostru. Aceasta se vede chiar din cercetarea contextului în care foloseşte de cele mai multe ori termenul de "dreptate". Dăm câteva exemple în acest sens: "Iar dacă Hristos este în voi, trupul e mort pentru păcate, dar *duhul trăieşte pentru dreptate.* Iar dacă Duhul Celui ce a sculat pe Hristos din morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Hristos din morţi

152. P. Nellas, Ἡ ἐν Χριστῷ δικαίωσις κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν, ms., Atena, 1974, p. 21.
153. *Ibidem*, p. 24.

va face vii şi trupurile voastre moarte, prin Duhul Lui, Care locuieşte întru voi" (Rom. 8, 10-11). Trupul nostru e mort în ce priveşte pornirile spre păcat, dar tocmai prin aceasta e viu pentru simţirile curate, prin puterea Duhului lui Hristos cel mort şi înviat, Care locuieşte în noi. Pe acesta Duhul lui Hristos îl mişcă prin duhul său propriu care e înviat încă de acum în Hristos pentru a asimila dreptatea ce o are din Hristos.

Dacă cel ce îşi normează viaţa printr-o lege duce o existenţă individualistă, raportată la o normă impersonală a cărei împlinire depinde de el însuşi, cel ce are pe Hristos în el Îl are pe Acesta ca normă vie şi ca izvor de putere, şi de aceea poate trăi o viaţă de comuniune cu Hristos, din puterea lui Hristos.

Protestantismul a voit să scoată în relief faptul că creştinismul se mântuieşte în funcţie de Hristos ca persoană, nu în funcţie de o lege împlinită de om prin eforturi proprii, în mod individual. Dar socotind mântuirea omului o simplă declarare judecătorească a lui ca un *drept*, pentru plata achitată de Hristos pe cruce, a slăbit şi el legătura permanentă a omului ce se mântuieşte cu Hristos cel pururea viu şi iubitor. Mântuirea omului n-a mai fost concepută ca efectuându-se printr-o continuă relaţie a lui cu Hristos, ci prin contravaloarea plătită printr-un act trecut pentru păcatele continue ale oamenilor.

Toată mântuirea se referă la acel act trecut, valoros în el însuşi, nu la Persoana lui Hristos în permanentă comuniune cu noi. Această coborâre a mântuirii de la înţelesul de transformare a omului ce se realizează în relaţia personală cu Hristos, s-a produs şi în catolicism, unde Biserica a valorificat "meritul" lui Hristos ca pe un tezaur impersonal de graţie creată câştigat de El prin satisfacţia dată lui Dumnezeu pe Cruce.

Acelaşi înţeles plenar, transformator, ontologic îl au termenii: "dreptatea lui Dumnezeu" (δικαιωσύνη τοῦ Θεόῦ) şi

"transpunerea în starea de dreptate" (δικαίωσις) şi în alte locuri din epistolele Sfântului Apostol Pavel. În 2 Cor. 5, 21, el spune: "Pe Cel ce n-a cunoscut păcat, pentru noi păcat L-a făcut, ca noi să ne facem dreptatea lui Dumnezeu întru El". În Hristos, umanitatea e *dreptatea reală*, întruparea dreptăţii; iar noi, întrucât ne aflăm în El, suntem şi noi dreptate în acelaşi sens plenar, ontologic, în care este El. De aceea cere Sfântul Pavel în continuare să nu primim harul în deşert, ci să ducem o viaţă fără de sminteală în Duhul Sfânt (2 Cor. 6, 1, 17). Harul care ni se dă pentru Hristos ni se face pricină "de ascultare spre dreptate", nemaifiind noi robi păcatului, căci "scăpaţi de robia păcatului, v-aţi făcut robi dreptăţii" (Rom. 6, 16, 18). E evident că *dreptatea este o stare opusă stării de păcat.* Cel ce a primit harul lui Hristos nu mai trebuie să-şi lase "mădularele, roabe ale necurăţiei şi ale fărădelegii, ci trebuie să le facă roabe ale dreptăţii, spre sfinţire" (Rom. 6, 19). Dreptatea e numele cuprinzător pentru starea contrară stării de păcat.

Cel ce primeşte starea de dreptate prin Hristos are puterea să nu mai săvârşească păcatul, cum nu avea cel ce îşi căuta dreptatea prin faptele legii, deci cu puterile lui. Dacă ar săvârşi păcatul în mod necesar şi cel ce a primit starea de dreptate prin sălăşluirea lui Hristos în el, ar însemna că Hristos sălăşluit în el este şi El păcătos: "Iar dacă, căutând să fim făcuţi drepţi în Hristos, ne-am afla şi noi păcătoşi, oare Hristos e slujitorul păcatului? Să nu fie. Căci dacă zidesc iarăşi cele ce am dărâmat (viaţa în păcat, *n.n.*) mă adeveresc pe mine însumi păcătos. Dar eu prin lege am murit legii, ca să trăiesc lui Dumnezeu. M-am răstignit cu Hristos şi nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 17-20). Hristos este în mine izvorul vieţii celei noi, fără de păcat, pentru că El însuşi este fără de păcat şi plin de viaţa dumnezeiască.

Din faptele mele nu puteam dobândi dreptatea, pentru că n-aveam decât puterea mea. De aceea am murit din pri-

cina călcării legii, fiind supus puterii osânditoare a legii. Acum însă trăiesc, pentru că Hristos însuşi trăieşte în mine şi din puterea Lui pot împlini şi legea. "Ci eu prin lege am murit faţă de lege, ca să fiu viu pentru Dumnezeu" (Gal. 2, 19). Abia devenit viu şi puternic în Hristos, pot să împlinesc cu adevărat tot ce porunceşte legea ca bun. Pentru că "legea e sfântă, şi porunca e sfântă şi dreaptă şi bună..., ci păcatul, ca să se arate păcat, mi-a adus moartea, chiar prin ceea ce a fost bun" (Rom. 7, 12-13). Primind harul însă, putem să nu mai păcătuim şi deci să nu mai călcăm legea: "Ce vom zice atunci? Rămâne-vom oare în păcat, ca să se înmulţească harul? Ferească Domnul!" (Rom. 6, 1-2).

Dreptatea pe care o avem prin har, e modul de actualizare a harului într-o viaţă fără de păcat, prin care înaintăm spre viaţa veşnică, prin Iisus Hristos, susţinătorul şi izvorâtorul dreptăţii în noi. "Aşa că, precum păcatul a stăpânit spre moarte, tot astfel să stăpânească harul, prin dreptate, spre viaţa veşnică, în Iisus Hristos" (Rom. 5, 21).

În rezumat: *Hristos S-a făcut dreptatea noastră*. Dar nu o dreptate exterioară, ci una interioară, căci suntem întru El (1 Cor. 1, 30). El ne dă puterea să fim drepţi, după asemănarea Lui.

Acest sens biblic al dreptăţii a fost înfăţişat în mod temeinic de Nicolae Cabasila.

După el dreptatea lui Dumnezeu, care se împărtăşeşte firii noastre în Hristos, e plenitudinea bunătăţii şi armoniei vieţii dumnezeieşti, adică un mod de viaţă asemenea celei dumnezeieşti[154]. Omul creat după chipul lui Dumnezeu reflecta în sine frumuseţea şi armonia acestei dreptăţi. Oarecare rămăşiţe din ea au rămas şi după căderea în păcat a omului. În Hristos ea se dăruieşte plenar mai întâi firii Sale omeneşti, apoi din ea şi celor ce cred în El, restabilin-

154. Ea nu e o pace exterioară între om şi Dumnezeu, ci a deschis omului drumul îndumnezeirii nesfârşite. Icoanele sfinţilor din bisericile ortodoxe arată această perspectivă.

du-se desăvârşit mai întâi în firea asumată de El, apoi şi în cei ce cred "legile lui Dumnezeu"[155]. Înainte de Hristos legea n-a putut fi împlinită desăvârşit, pentru că oamenii nu vieţuiau duhovniceşte. "Legea era neputincioasă din pricina trupului" (Rom. 8, 3). Când însă în Hristos "legea Duhului" a devenit deplin "lucrătoare" (ἐνεργὸς), s-a păzit deplin şi legea[156]. De fapt, Hristos "a plinit toată dreptatea"[157]. Dar "dreptatea" aceasta a lui Dumnezeu, care e şi ultimul înţeles al legii, este una în esenţă cu iubirea Lui[158].

Dreptatea aceasta esenţială vieţii divine a sădit-o Fiul lui Dumnezeu şi în firea Sa umană. Iar Cel ce este Viaţa şi Dreptatea "face sfinţi pe cei ce se alipesc Lui... şi drepţi, nu numai învăţându-i cele ce trebuie..., ci El însuşi făcându-Se lor (adică în ei) dreptate"[159]. Hristos nu dă o lege a dreptăţii, pe care au s-o împlinească oamenii ca în Vechiul Testament, ci Se face în ei izvor de dreptate, dând celor ce cred în El şi "Îl au în ei puterea să se configureze după El, ca model în care e concretizată şi realizată în mod viu toată dreptatea. (...) Firea omenească a fost îndumnezeită, fiind enipostaziată în Dumnezeu-Cuvântul. Ea a fost înfiată de Dumnezeu când a devenit trupul Fiului. A fost pusă în stare de dreptate (ἐδικαιώθη), fiindcă a avut ca ipostas pe Cel prin excelenţă drept. Cuvântul, făcându-Se noul ipostas, noul subiect al omului, a luminat pe om dinăuntru prin dreptatea Lui "unind tot neamul cu Sine"[160]. Şi neamul Lui, Biserica, este de atunci drept şi vieţuieşte drept, fiind unit cu Cel drept. Starea de dreptate nu este prin urmare un dar exterior, nici o stare de suprafaţă a omului... Mântuitorul ca

155. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, P.G. 150, col. 588 C.
156. *Ibidem*, col. 659 C.
157. *Ibidem*, col. 589 D.
158. Ideea aceasta a lui Cabasila o rezumă P. Nellas, *op. cit.*, p. 95-96.
159. N. Cabasila, *op. cit.*, col. 612 D-613 A.
160. *Ibidem*, col. 681 A. Urmăm în expunerea doctrinei lui Cabasila excelentul studiu al lui Nellas.

Fiu şi chip al Tatălui, ca dreptate a Lui, S-a făcut şi dreptatea omului, pentru că a înălţat pe om de la rob, la fiu... Hristos personal este dreptatea omului, pentru că în El S-a dăruit omului Ipostasul dinainte de veci şi necreat"[161].

În Hristos firea noastră a fost înnoită şi dusă la înviere. Şi aceasta este "dimensiunea supranaturală a dreptăţii ei"[162].

Această "dreptate" iradiază din trupul lui Hristos în toţi cei ce se alipesc Lui prin credinţă şi folosesc puterea ce le vine prin aceasta de a se face după chipul Lui. "Trupul îndumnezeit al Domnului, aşezat în stare de dreptate şi preamărit, înviat şi înălţat la ceruri, se comunică prin Sfintele Taine şi rămâne pururea prezent şi viu prin Duhul în creaţie şi ca atare se numeşte Biserică... Biserica este în felul acesta "fericitul trup (extins) al Domnului". Concentraţi în acest trup aflat în stare de dreptate (ἐν τῇ δικαιωθείσῃ σαρκί), credincioşii dobândesc şi ei starea de dreptate (δικαιοῦνται). În Biserică creaţia se ridică la starea de dreptate"[163].

Mântuirea înţeleasă nu ca o justificare atribuită juridic celor ce cred în Dumnezeu, sau distribuită de Biserică din tezaurul graţiei create meritate de Hristos, ci ca o viaţă nouă ce iradiază direct din trupul sfinţit şi înviat în mădularele corpului tainic al lui Hristos care e Biserica, adică ca un efect al comuniunii personale a credincioşilor cu Hristos, - nu mai e o poziţie juridică exterioară, statică, ci o calitate nouă în continuă dezvoltare a omului.

Dar omul obţine viaţa cea nouă ca o arvună şi ca o garanţie a vieţii de veci. Dacă moare îndată după Botez, el merge la viaţa de veci. Dar dacă trăieşte , el trebuie să dezvolte viaţa cea nouă sădită în el la Botez pe de o parte prin celelalte Taine, pe de alta prin eforturile sale. Viaţa cea nouă dăruită la Botez, viaţă extinsă din Hristos, prin Duhul,

161. P. Nellas, *op. cit.*, p. 116-117.
162. *Ibidem*, p. 118.
163. *Ibidem*, p. 125-126.

are în ea virtual treptele supreme la care va ajunge omul în viața de veci. Dar omul efectuează actualizarea lor printr-o mişcare continuă în sus.

Aşa cum dacă a intrat cineva în relație pozitivă cu o persoană, are virtual în această relație toată căldura şi atenția întăritoare a persoanei respective, dar numai într-o stăruire în această relație i se comunică în mod actual puterile treptate ale acestei călduri şi atenții, aşa este şi cu relația cu Hristos în care intră la Botez. Sfântul Marcu Ascetul zice: "Dar chiar şi acela care primeşte laude de la Domnul e dator să se folosească de cuget drept şi să ştie exact că oricât ar fi luptat cineva împotriva necredinței sale şi oricât ar fi înaintat în credință şi orice bun ar fi dobândit, nu numai prin cunoştința simplă, ci prin lucrare, n-a aflat sau nu va putea afla nimic mai mult decât ceea ce a primit în chip tainic prin Botez. Iar aceasta este Hristos însuşi. Pentru că zice: "Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi îmbrăcat" (Gal. 3, 27). Iar Hristos, fiind Dumnezeu desăvârşit, a dăruit celor ce s-au botezat harul desăvârşit al Duhului, care nu primeşte nici un adaos de la noi, ci ni se descoperă şi ni se arată potrivit lucrării poruncilor. Astfel sporim prin credință, "până când vom fi ajuns la unirea credinței, la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos" (Ef. 4, 13). Aşadar, orice I-am aduce Lui după ce am fost născuți din nou, a fost ascuns de mai înainte de către El în noi, potrivit cu ceea ce s-a scris: "Cine a cunoscut mintea lui Hristos, sau cine I-a dat Lui ceva mai înainte, ca să i se întoarcă după aceea ca răsplată? Pentru că de la El şi prin El şi spre El sunt toate" (Rom. 11, 34-36)[164]. În Botez S-a sălăşluit în noi Hristos cu tot ce cuprinde "mintea" Lui cu privire la ținta la care vrea să ne ducă. Numai pentru că în harul dat nouă prin Botez e Hristos însuşi ca persoană cu tot nesfârşitul pe care-l cuprinde El ca persoană, nu ni se

164. *Despre Botez*, în Filoc. rom., I, p. 309.

mai adaugă după aceea nimic, ci se actualizează, datorită şi eforturilor noastre. Desigur, în Euharistie Acelaşi Hristos întreg ni Se dă şi într-un alt mod, pentru a străbate în noi şi cu trupul şi sângele Său jertfit.

Dar conţinutul acestui plan cu privire la noi şi puterea ce ne stă la dispoziţie în Hristos cel sălăşluit prin Botez în noi se actualizează, se descoperă, se asimilează de noi într-o mişcare treptată, în care trebuie să folosim de fapt puterea ce ne este oferită, care actualizează şi sporeşte şi puterea noastră în mod treptat. De aceea, în concret, noi efectuăm o înaintare, chiar dacă aceasta o facem în ceea ce este virtual sădit în noi.

Despre înaintarea noastră scrie Sfântul Apostol Pavel de multe ori. El recunoaşte despre sine însuşi, în mod general: "Fraţilor, eu pe mine însumi, până acum nu mă socotesc să fi ajuns. Dar una fac: cele dinapoi uitându-le şi spre cele dinainte întinzându-mă, alerg la ţinta, la cununa chemării lui Dumnezeu, în Hristos Iisus" (Filip. 3, 13-14). Iar această ţintă este dobândirea desăvârşită a lui Hristos în mod actualizat, pentru Care a renunţat la toate. Numai având-L pe El, are, nu dreptatea trufaşă din lege, care nu e viaţă, ci dreptatea de la Dumnezeu, care e puterea de a muri faţă de toate şi de a cunoaşte în sine puterea Învierii lui Hristos, puterea alergării, prin renunţare la sine şi prin vieţuirea tot mai deplină din Hristos şi cu Hristos, până la învierea cea din morţi: "Ca pe Hristos să dobândesc şi să mă aflu întru El, nu având dreptatea mea - cea din lege -, ci aceea care este prin credinţa lui Hristos, dreptatea cea de la Dumnezeu, clădită pe credinţă, ca să-L cunosc pe El şi puterea Învierii Lui şi părtăşia mea la patimile Lui, întărind în mine moartea Lui, ca doar să ajung la învierea din morţi" (Filip. 3, 9-11).

Viaţa creştinilor e văzută de Sfântul Apostol Pavel în general ca o alergare cu rânduială spre cununa vieţii veşnice şi nesfârşite în Hristos. Iar alergarea este pe de o parte o

stăpânire a patimilor, pe de alta, o lucrare din iubirea lui Hristos, o împărtăşire de ea: "Nu ştiţi că cei ce aleargă în stadion, toţi aleargă, dar nu toţi iau cununa? Alergaţi aşa, ca să o luaţi... Eu deci aşa alerg, nu ca neştiind spre ce; aşa lupt, nu ca bătînd aerul, ci înfrânez trupul meu şi-mi strunesc corpul, ca nu cumva altora vestind, eu însumi să mă fac necercat" (1 Cor. 9, 24-27), "ci ca să mă fac împreunăpărtaş" al lui Hristos (1 Cor. 9, 23; vezi şi 2 Tim. 4, 6-8).

Starea de dreptate, care va culmina în stare de slavă, e starea cea dreaptă a omului. Ca stare culminantă de slavă s-a arătat în mod descoperit pentru prima dată pe faţa lui Hristos-Omul. Iar prin relaţia directă cu El, prin privirea la El, se răsfrânge în mod treptat pe feţele tuturor celor ce privesc la El cu iubire şi-şi arată iubirea împlinind poruncile Lui. Ea nu mai e acoperită pentru ei şi necomunicată lor, cum era acoperită de un zăbranic pe faţa lui Moise. Ea e încorporată real în Hristos-omul şi, de aceea, comunicată. Căci Dumnezeu însuşi a intrat prin Hristos în relaţie directă cu noi şi nu ne mai sperie prin distanţa Lui. Slava lui Dumnezeu arătată pe faţa lui Histos e iubirea nesfârşită a lui Dumnezeu intrată în relaţie directă cu noi, venită între noi, cu pogorământul suprem al ei. Orice persoană comunică celor cu care intră în relaţie, dacă este cu adevărat iubitoare, o anumită slavă şi putere. Slava lui Hristos comunicată nouă, celor ce ne aflăm în relaţie cu El, crezând Lui, este nesfârşită şi nu ne sperie, ci manifestă o mare intimitate faţă de noi. Cei ce privesc la Hristos şi stăruie în comuniune cu El, devin mereu mai "drepţi", mai întipăriţi de slava lui Hristos, de Hristos însuşi ca model: "Iar noi toţi cu faţa descoperită, răsfrângând ca o oglindă mărirea Domnului, ne prefacem spre acelaşi chip, din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Cor. 3, 18).

În Epistola către Efeseni, Sfântul Apostol Pavel arată dependenţa directă a sporirii creştinilor în unirea cu Hristos, de lucrarea apostolilor, a proorocilor, a binevestitorilor, a

păstorilor, a învăţătorilor, în zidirea trupului lui Hristos, în care se efectuează "desăvârşirea sfinţilor", "până când toţi vom fi ajuns la unitatea credinţei şi a cunoştinţei Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârşit, la măsura vârstei deplinătăţii lui Hristos" (Ef. 4, 11-13).

Sfântul Grigorie de Nyssa a stăruit pe larg asupra "întinderii înainte" (epectazelor) a creştinilor, de care a vorbit Sfântul Apostol Pavel (Filip. 3, 14), mai ales în scrierile sale, *Viaţa lui Moise* şi *Comentariu la Cântarea Cântărilor*. Înaintarea în bine, sau în Hristos, este infinită: "Căci unde nu are loc răutatea, nu e nici o margine a binelui"[165]. Aceasta ţine de firea lui Dumnezeu. Dar de această calitate se poate împărtăşi şi cel ce se ţine în comuniune cu Dumnezeu. "Vedem deci cum e condusă mireasa, de Cuvântul, pe urcuşul treptelor, prin suişurile virtuţilor spre înălţimi"[166]. În taina nesfârşirii iubirii e ascunsă taina infinităţii lui Dumnezeu cel personal.

Dacă Dumnezeu este mereu în desăvârşirea absolută, sau în iubirea fără sfârşit din cauza neschimbabilităţii firii Sale, firea noastră creată poate să se mute datorită schimbabilităţii ei atât de la bine la rău, sau de la rău la bine, sau la şi mai mult rău, cât şi de la bine la şi mai mult bine. Şi noi nu putem fi imutabili, decât în sensul că ne mişcăm numai în bine şi spre treptele mai înalte ale binelui. În felul acesta ne putem împărtăşi şi noi de această nemutabilitate a mişcării tot mai departe în bine şi în sensul acesta avem şi noi o părtăşie la infinitate. Şi propriu-zis, spre aceasta tinde firea noastră şi prin aceasta se realizează în mod autentic. Aceasta e mişcarea conformă firii noastre, căci ea ne uneşte tot mai mult cu modelul firii noastre, cu Logosul devenit om, omul cel mai deplin realizat în conformitatea cea mai deplină cu Logosul dumnezeiesc, cu Logosul ei. Iar în aspiraţia firii noastre de a înainta la nesfârşit în bine, sau

165. *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, P.G. 44, col. 873 D.
166. *Ibidem*, col. 876 B.

în iubire, se ascunde din nou taina legăturii noastre cu Dumnezeu Cel care ne cheamă să înaintăm în infinitatea iubirii Lui. "Deoarece Cuvântul ne vrea pe noi - care suntem schimbători după fire - să nu lunecăm prin schimbabilitate spre rău, ci să înaintăm spre mai bine prin creşterea noastră ce se săvârşeşte pururea, având împreună-lucrătoare în urcuşul spre cele mai înalte schimbabilitatea, ca să dobândim prin schimbabilitatea firii noastre nemutarea spre rău, - Cuvântul ne-a adus, ca pe un pedagog şi păzitor în vederea înstrăinării de rele, amintirea fiarelor ce ne-au chinuit odinioară; ca prin ferirea de rele, să dobândim neclintirea şi neabaterea de la cele bune, neoprindu-ne din mutarea spre ceea ce e mai bun, nici schimbându-ne spre ceea ce e rău"[167].

Înaintarea spre tot mai deplina asemănare cu Hristos nu se poate efectua însă decât în Biserică, pentru că prin Biserică se vede "înţelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu, după hotărârea cea din veci, pe care a descoperit-o în Hristos Iisus, Domnul nostru" (Ef. 3, 10-11). Aceasta pentru că în ea se actualizează, în mulţimea învăţăturilor, rugăciunilor şi membrilor ei, mulţimea de puteri, de lucrări şi de forme ale iubirii lui Dumnezeu, fiecare învăţând şi luând îndemn din această multiplicitate. "Acest chip felurit al înţelepciunii, care constă dintr-o dualitate a contrariilor, s-a arătat acum prin Biserică: cum Cuvântul Se face trup, cum viaţa se amestecă cu moartea, cum cu rana Lui vindecă rana noastră, cum prin slăbiciunea Crucii dărâmă puterea vrăjmaşului, cum netrupescul se arată în trup, cum răscumpără pe cei ţinuţi în robie, fiind El însuşi şi răscumpărător şi preţ, căci S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare; cum se amestecă în robie şi nu iese din împărăţie. Toate acestea şi cele asemenea, fiind fapte foarte felurite şi nu simple ale înţelepciunii, aflându-le prietenii

167. *Ibidem*, col. 945 CD.

Mirelui prin Biserică, s-au umplut de tărie, cunoscând altă trăsătură a înţelepciunii dumnezeieşti în taină. Iar de nu e prea cutezător ce spunem, poate aceia s-au minunat văzând prin mireasă frumuseţea Mirelui, cea nevăzută şi necuprinsă de toţi cei ce există. Căci Cel pe care nimenea nu L-a văzut, cum zice Ioan (1 In 4, 12), nici nu poate să-L vadă, cum mărturiseşte Pavel (1 Tim. 6, 16), Acela Şi-a făcut Biserica trup şi prin adaosul celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos. Deci dacă Biserica e trupul lui Hristos, iar Capul trupului e Hristos, modelând faţa Bisericii prin trăsăturile Lui, poate prin aceea privind spre acestea prietenii Mirelui au luat tărie, căci văd mai limpede în ea pe Cel nevăzut. Căci precum cei ce nu pot privi la cercul soarelui, privesc la el prin limpezimea apei, aşa şi aceia, privind ca într-o oglindă curată la faţa Bisericii, văd Soarele dreptăţii, cunoscut prin ceea ce se vede"[168].

În Biserică se văd toate acestea nu static şi nu într-o mimare exterioară, ci Hristos însuşi le retrăieşte continuu în ea, antrenând-o la trăirea lor, imprimându-Se în ea şi în credincioşii ei ca mădularele corpului Său şi prin aceasta imprimându-le modul retrăirii stărilor prin care Şi-a ridicat El firea omenească asumată. Biserica este mediul comunitar uman în care Hristos îşi retrăieşte, împreună cu ei, acţiunea Sa mântuitoare, mediul în care fiecare mădular al Lui se află pe altă treaptă a urcuşului său, dar în Acelaşi Hristos, coborât la nivelul fiecăruia. Fiind Unul şi Acelaşi, Hristos îi ţine pe toţi în unitate şi comuniune, dar fiecare Îl trăieşte la altă înălţime, deşi toate treptele sunt exprimate în aceleaşi cuvinte ale învăţăturii, în aceleaşi acte sfinţitoare, în aceleaşi fapte bune, în aceleaşi rugăciuni. Fiecare ia putere în urcuşul său de la toţi, unii primind de la cei

168. *Ibidem*, col. 948-949.

superiori cunoştinţă şi pildă, alţii exercitându-se în comuniunea cu ceilalţi în slujire şi smerenie. Căci nici unul nu se socoteşte ajuns la ţintă şi socoteşte diferenţa de trepte nesemnificativă faţă de infinita înălţime a ţintei.

Cu alte cuvinte, în relaţia cu Persoana supremă a Cuvântului devenit om apropiat, nu se poate progresa decât înaintându-se în relaţia de iubire cu comunitatea credincioşilor, în care Hristos Se află sălăşluit ca în corpul Său, întărind unitatea lui. Umanitatea plenară, sau plenar îndumnezeită a lui Hristos, fiind umanitatea deschisă tuturor la maximum, prin ea avem acces şi putere de acces la umanitatea tuturor, dar şi invers, prin umanitatea tuturor văzută în unitate şi iubită la fel avem acces la umanitatea lui Hristos plină de Dumnezeire, în care ea se cuprinde. Iar înaintarea în umanitatea Lui se face la infinit, pentru că prin ea se înaintează în lumina şi iubirea dumnezeiască infinită; şi înaintând în acestea, sporeşte în ele umanitatea noastră însăşi.

Dumnezeu cel nemutabil în bunătate a coborât prin creaţie şi mai ales prin întrupare la nivelul nostru, a acceptat putinţa trecerii din treaptă în treaptă cu noi, ca să urce ca om împreună cu noi, în infinitatea Dumnezeirii de care umanitatea Lui a fost asumată. Prin coborârea Lui, S-a făcut pe Sine scara noastră şi împreună-suitor cu noi. "Căci Hristos, fiind prin fire Dumnezeu şi om, ca Dumnezeu Îl moştenim noi după har într-un chip mai presus de fire, prin împărtăşirea cea negrăită. Iar ca om, care ne-a asumat pe noi, făcându-Se pentru noi în chipul nostru, Se moşteneşte şi El însuşi (ca om), pe Sine (ca Dumnezeu), împreună cu noi, datorită coborârii Sale neînţelese. Pe Acesta sfinţii văzându-L mai înainte în chip tainic în Duh, au înţeles că slavei celei întru Hristos, ce se va arăta în viitor pe urma virtuţii, trebuie să-i premeargă în timpul de faţă pătimirea în El pentru virtute"[169].

169. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răsp. către Talasie*, 39, Filoc. rom., III, p. 319.

Cel ce iubeşte pe cei ce se află în greutăţi şi într-o înţelegere redusă, coboară la nivelul lor, comunicându-le din bogăţia înţelepciunii Sale schiţe rezumative şi încordându-Se cu ei sub greutăţile lor, ca să nu-i scutească de încordări prin care se întăresc, dar nici să nu-i lase să sucombe sub ele. În felul acesta, urcă împreună cu ei. Căci dacă i-ar ridica din greutăţi fără încordarea lor, ei n-ar avea ocazia să crească prin ea; şi dacă nu s-ar ridica la înţelegerea superioară ajutaţi de participarea Lui la greutăţile lor, nu şi-ar fortifica mintea spre înţelegerea reală a Persoanei Lui iubitoare, nu ar înţelege toate motivele şi toată adâncimea iubirii Ei.

Sfinţii Părinţi au înfăţişat în diferite moduri urcuşul duhovnicesc al creştinilor în Hristos. Avem asemenea descrieri de la Sfântul Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog, Nicolae Cabasila, Calist şi Ignatie şi de la alţii.

2. **Etapele sau treptele mântuirii**

În general, treptele principale comune sunt următoarele:

a. **Pregătirea renaşterii omului sau a sălăşluirii lui Hristos, sau a harului în el.** Pregătirea aceasta are diferite forme. Pregătirea celor ce s-au botezat în ziua Pogorârii Duhului Sfânt a început prin cuvântul Sfântului Petru, care le-a făcut cunoscut pe Hristos. Acest cuvânt a provocat în ei "străpungerea inimii" şi dorinţa de a se mântui prin alipirea la Hristos. La pocăinţa pentru viaţa de până atunci îi îndeamnă şi Sfântul Apostol Petru (Fapte 2, 37-38). Întrebarea lor: "Ce să facem?", răsărea din conştiinţa trezită în ei că fără Hristos nu există pentru ei scăpare din perspectiva morţii veşnice. De abia după aceea s-au botezat.

Pregătirea lui Saul a fost provocată de arătarea nemijlocită a lui Hristos şi a continuat prin rugăciune şi prin legătura ce a luat-o cu Anania, un ucenic al Apostolilor (Fapte, cap.9). Famenul reginei din Etiopia a simţit trebuinţa să

se boteze prin cuvântul diaconului Filip, care a trezit în el credința în Hristos. Atât Saul cât și famenul s-au botezat în urma acestei pregătiri.

Chiar Apostolii s-au pregătit pentru primirea Sfântului Duh prin petrecerea vreme de trei ani lângă Iisus și prin rugăciunea timp de zece zile în foișorul de sus din Ierusalim.

Aderenții unor secte cred că însăși pregătirea aceasta e totul și nu mai primesc Botezul sau îl reduc la o simplă ceremonie, prin care fac cunoscută "convertirea" lor interioară și anterioară.

Diadoh al Foticeii face deosebire între lucrarea harului asupra omului în faza de pregătire a renașterii lui și între cea care începe cu renașterea. Deosebirea este că înainte de renaștere harul lucrează din afara sufletului asupra lui, iar prin renaștere se sălășluiește în el însuși. Dimpotrivă, satana lucrează până la Botez în lăuntrul sufletului, iar din acel moment lucrează din afara lui[170]. Aceasta se poate înțelege așa, că până la Botez omul simte îndemnuri să iasă din carapacea egoismului său, dar nu poate să realizeze aceste îndemnuri. Din momentul Botezului, harul lui Hristos întărește atât de mult hotărârea omului de a sparge închisoarea egoismului său, încât el reușește de fapt să facă aceasta. Având în vedere că pregătirea aceasta are ca scop deschiderea omului pentru Hristos, în cazul copiilor din familiile creștine această deschidere e asigurată de ambianța familiilor lor.

S-ar putea spune că înainte de Botez sufletul e mișcat de har, de ambianța ce iradiază din Biserică. În omul astfel pregătit, Hristos Se poate sălășlui prin Botez în însuși sufletul lui. Înainte de Botez, asupra lui lucrează Duhul lui Hristos cu deosebire prin cuvântul unui credincios care-L are pe Duhul în sine, care face parte din Biserică. Desigur

170. Cap.76 din *Cuvânt ascetic*, în Filoc. rom., I, p. 368.

lucrarea aceasta nu e numai o lucrare prin cuvânt, ci şi prin convingerea celui ce vorbeşte, prin viaţa lui predată lui Hristos. De aceea Nichita Stithatul pune slujba cuvântului pe treapta a patra, cea mai înaltă a vieţii duhovniceşti, prima fiind purificarea de patimi, a doua, contemplarea lui Dumnezeu prin făpturi, a treia, sălăşluirea Sfintei Treimi în suflet[171]. Cuvântul de chemare la Hristos, ca să creeze o stare lăuntrică de pregătire în cei ce nu s-au alipit încă Lui, trebuie să pornească astfel din plinătatea Bisericii, în care se trăieşte moartea cu Hristos şi arvuna Învierii Lui. Ca urmare, pregătirea omului se face lângă Biserică, sub puterea lui Hristos care iradiază din ea şi e o pregătire în vederea intrării omului în Biserică.

b. **Renaşterea omului în Hristos, sau sălăşluirea lui Hristos în el.** Acest eveniment spiritual se produce prin Taina Botezului şi el echivalează cu intrarea omului în corpul tainic al lui Hristos sau în Biserică. El constă, pe de o parte, din desfiinţarea păcatului strămoşesc şi a celorlalte păcate săvârşite din slăbiciunea întreţinută de puterea păcatului strămoşesc; pe de alta, din sălăşluirea lui Hristos sau a harului Lui în suflet, care echivalează cu începutul unei vieţi noi în om. Zidurile închisorii spirituale a omului s-au dărâmat şi el a intrat în circuitul iubirii nesfârşite a lui Hristos, manifestată în comuniunea Bisericii. Acum Duhul lui Hristos S-a introdus intim în subiectul uman cu lucrarea Lui, încât acesta simte pornirea spre unirea cu Hristos în iubire şi spre faptele din iubire ca o pornire proprie a lui, deşi ea îi vine din Hristos; iar ispita contrară o simte ca stârnită în faţa sufletului lui de un duşman nevăzut.

Dar el se simte acum ca al lui Hristos (Rom. 14, 8). Acum începe viaţa cea întru curăţie a omului din puterea lui Hristos sălăşluit în el, tot aşa cum viaţa întru săvârşirea

171. *Cele trei sute capete practice*, I, 1, Filoc. greacă, ed. 1893, vol. II, p. 174.

păcatului, imprimat ca o puternică virtualitate în ființa lui, se datora legăturii în care trăia cu Satana, dușmanul lui Dumnezeu. Dușmanul lui Dumnezeu își făcuse din firea omului, prin îndelungata ascultare a acestuia de el, un instrument al voilor sale. Omul denunță acum legătura cu acela. Iar Hristos S-a folosit de această hotărîre de alipire a voii omului la El, pentru a-l uni pe acesta cu voia Sa, pentru a Se face El însuși, sau Duhul Său, subiect al voii omului.

Așa începe o viață nouă în om, o viață orientată spre evitarea păcatelor și spre săvârșirea binelui, sau a voii lui Hristos, o înaintare cu Hristos în relația de iubire nesfârșită.

Aici se deosebește radical învățătura ortodoxă, moștenitoare a învățăturii creștinismului primar, de învățătura protestantă; după aceasta, păcatul strămoșesc nu se desființează, pentru că nici Hristos nu Se sălășluiește în om, ci se produce doar o iertare declarativă a omului de acest păcat și de toate păcatele personale, o justificare sau o achitare exterioară a lui de vina păcatelor, care rămân însă mai departe în el, cu toată puterea egoismului implicat în ele.

Dar natura omului, îndelung întrebuințată de dușmanul lui Dumnezeu ca instrument împotriva Lui, a rămas pe de o parte cu niște slăbiciuni fizice ce se repercutează și asupra sufletului și chiar cu niște slăbiciuni ale sufletului însuși și ale voinței. De slăbiciunea foamei fizice e legată slăbiciunea puținei rezistențe la ispita lăcomiei; de slăbiciunea oboselii e legată slăbiciunea nerezistenței la ispita lenei; de slăbiciunea durerii și a fricii de moarte e legată lașitatea; de satisfacerea lor, trufia. Cele dintâi sunt așa-zisele afecte, care ușor duc sufletul la cele de al doilea, adică dincolo de limita satisfacerii lor, la căderea în plăcere și la acte egoiste, sau la căutarea lor[172]. Împotriva acestei lunecări a su-

172. Diadoh al Foticeii spune: "Satan prin Sfântul Botez e scos afară din suflet. Dar i se îngăduie să lucreze în el prin trup. Căci harul lui Dumnezeu se sălășluiește în însuși adâncul sufletului, adică în minte". Și "sălășluindu-se în noi alungă păcatul". "Dar nu trebuie să ne mirăm că după

fletului la satisfacerea exagerată a acestor pofte trebuie să lupte credinciosul după Botez.

Voinţa, care la Botez s-a desprins de ispita acestei lunecări, a murit cu Hristos păcatului şi a înviat cu El la o viaţă nouă. Dar mortificarea aceasta faţă de păcat şi viaţa cea nouă trebuie să continue din puterea morţii lui Hristos şi a vieţii Lui, prin progresul în sfinţenie; trebuie să continue atrăgând şi natura, sau obişnuinţele ei, în această mortificare şi viaţă nouă. "Deci, vă îndemn pe voi, fraţilor, să înfăţişaţi trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu" (Rom. 12, 1).

Sfântul Maxim vede rostul Sfintei Împărtăşanii în impunerea asupra firii, a stăpânirii totale a voinţei hotărâte spre bine, în aşa măsură ca să o facă pe aceasta să renunţe mai degrabă chiar şi la viaţă, decât să accepte plăcerile şi compromisurile cu păcatul. În felul acesta prin Sfânta Împărtăşanie se primeşte continuu putere pentru eliberarea firii de slăbiciunile de pe urma păcatului, prin acceptarea şi întărirea mortificării sau cumpătării.

De fapt, chiar la Botez, prin voia care se alătură lui Hristos, Acesta Se sălăşluieşte în mod ascuns în fire, în care e şi rădăcina voinţei. Căci după Sfinţii Părinţi, voinţa e dorinţa firii de a se menţine şi dezvolta, iar voinţa adevărată e raţională, adică urmăreşte adevăratul interes al firii, sau veşnica ei conservare şi dezvoltare în legătură cu Dumnezeu. Deci la Botez voinţa e prima putere a firii care a primit lumina şi întărirea spirituală a Cuvântului sau a Logosului dumnezeiesc întrupat şi fără de păcat, sau pe Duhul Lui, ca împreună-subiect al ei, după ce mai înainte acţionase asupra ei

Botez gândim iarăşi cele rele împreună cu cele bune. Căci baia sfinţeniei şterge pata noastră rămasă de pe urma păcatului, dar nu preschimbă acum putinţa voinţei noastre de a se hotărî în două feluri şi nici nu opreşte pe draci să ne războiască". Rămâne în sarcina noastră ca, folosind puterea sălăşluită în adâncul fiinţei noastre, să întărim voinţa noastră şi firea noastră în bine. (*Cuvânt ascetic*, cap. 78, Filoc. rom., I, p. 370).

dinafară. Dar aceasta înseamnă că în intimitatea ei ultimă, de ordin raţional-personal, firea s-a eliberat de puterea neraţională, contrară şi subpersonală a păcatului, dar a rămas în ea slăbiciunea obişnuinţelor iraţionale de suprafaţă.

Lupta de slăbire a lor e egală cu acţiunea de personalizare şi raţionalizare deplină a firii, după ce prima afirmare a persoanei s-a produs la Botez. De aceea eliberarea de păcatul strămoşesc nu se efectuează pentru toţi urmaşii celui botezat, pentru că se cere un început de afirmare a persoanei, de opţiune personală pentru ridicarea peste păcatul strămoşesc, ca stare subpersonală şi contra-personală. Lupta în continuare împotriva slăbiciunilor firii care o duc uşor la păcat e o întărire în continuare a caracterului personal al omului. Personal, dar nu individual, căci ultimul reprezintă şi el o subjugare a omului de către pasiunile plăcerilor şi orgoliului subpersonal şi anticomunitar.

Dar această acţiune de personalizare înseamnă o imprimare tot mai deplină a Ipostasului lui Hristos în persoana omului. Prin aceasta, subiectul uman devine deplin deschis altor subiecte, aşa cum Hristos, având firea Sa umană în Ipostasul Cuvântului e deplin deschis celorlalte persoane umane nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om. Astfel prin participare deplină la Hristos, omul devine deplin persoană, adică fiinţă deplin comunitară eliberată din închisoarea pasiunilor egoiste. Aşa cum prin sălăşluirea lui Hristos cu firea Sa umană curată de păcate în om, pe baza consimţirii acestuia, s-a produs curăţirea acestuia de egoismul păcatului strămoşesc şi al celorlalte păcate şi începutul acţiunii de personalizare comunitară a lui, aşa unirea personală în continuare a omului cu Hristos cel sălăşluit în el produce o personalizare tot mai deplină a firii omului, imprimată de Persoana lui Hristos. Aceasta face pe Hristos transparent prin firea umană şi, mai precis, prin persoana care o poartă.

Dar totul se petrece în Biserică, pentru că Hristos, fiind Ipostasul divin al firii Sale umane, este deschis prin aceas-

ta tuturor ipostasurilor umane, uşurând încadrarea lor în El, cu firea pe care o poartă ele, ca în Ipostasul-Cap al lor şi al întregii umanităţi. Şi numai pentru că se produce în Biserică, acţiunea aceasta e o acţiune de personalizare, dat fiind că persoana e factorul care nu se poate realiza în aspiraţia ei de deschidere şi de comuniune decât în comunitatea adânc fundamentată în Hristos, Biserica.

Conform acestora, Sfântul Marcu Ascetul vede progresul omului în viaţa cea nouă tocmai în întâlnirea personală frecventă a celui botezat cu Hristos cel sălăşluit în el şi prin aceasta în unirea tot mai mare cu Hristos.

c. **Progresul omului în viaţa cea nouă în Hristos.** Sfântul Marcu Ascetul şi Diadoh al Foticeii spun că prin Botez la început Hristos Se sălăşluieşte în ascunsul fiinţei noastre, fără să avem experienţa conştientă a acestui fapt. Experienţa acestui fapt începe să se producă şi creşte ulterior în sporirea în credinţă şi în fapte bune, pentru care primim putere de la Hristos aflat în acest ascuns şi pe care le oferim Lui. "Fiindcă n-am crezut încă cu tărie lui Hristos şi nu ne-am socotit pe noi datori faţă de toate poruncile Lui, nici nu ne-am lepădat de noi înşine, după cuvântul Lui, nu cunoaştem tainele mai sus pomenite, pe care le-am primit din clipa Botezului. Când însă ne vom mustra pentru puţinătatea credinţei noastre şi vom crede în El cu sinceritate prin împlinirea tuturor poruncilor Lui, atunci câştigând în noi înşine experienţa lucrurilor mai sus pomenite, vom mărturisi că într-adevăr Sfântul Botez este desăvârşit şi prin el ni se dă harul, însă acesta stă ascuns în chip nearătat, aşteptând ascultarea noastră şi împlinirea poruncilor pentru care am luat puterea"[173].

Harul e însăşi Persoana lui Hristos care stă în intimitatea noastră, disponibilă cu toată iubirea Ei, dar aşteaptă ca să ne deschidem şi noi acestei iubiri, ca să începem dia-

173. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în Filoc. rom., I, p. 174.

logul iubirii şi să începem să ne umplem de bunătatea lui. "Harul acesta se află în noi în chip ascuns de la Botez, însă nu ni se face văzut decât atunci când, după ce vom fi străbătut bine drumul poruncilor, vom aduce ca jertfă Arhiereului Hristos gândurile cele sănătoase ale firii noastre, nu pe cele muşcate de fiare". "Templul este locaşul sfânt al sufletului şi al trupului, care e zidit de Dumnezeu"[174]. "Dar şi acest templu are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Iisus pentru noi ca înainte-mergător (Evr. 6, 20), locuind de la Botez în noi, "în afară numai dacă nu suntem netrebnici" (2 Cor. 13, 5). Hristos a făcut totul ca să intre în dialogul iubirii cu noi. El sălăşluieşte în altarul fiinţei noastre, aducându-Se jertfă ca Arhiereu Tatălui ceresc pentru noi, ca să ne întărească în chip neşiut şi pe noi, ca să alăturăm jertfa fiinţei noastre la jertfa Lui, ca să renunţăm şi noi la noi înşine pentru a intra în dialog cu Tatăl prin El, precum a intrat El prin jertfa Lui ca om în acest dialog cu Tatăl şi cu noi. Smereniei Lui trebuie să-i răspundă smerenia noastră, pentru realizarea tainei întâlnirii cu El în iubire.

Locul în care Se află El ca Arhiereu este încăperea cea mai dinăuntru, cea mai ascunsă şi mai curată a inimii, pentru că numai aceea poate fi în modul cel mai uşor sensibilizată şi deschisă lui Dumnezeu. Numai adâncul virtual omenesc se poate deschide adâncului nesfârşit dumnezeiesc. Sfântul Marcu Ascetul continuă: "Dacă încăperea aceea nu se deschide prin Dumnezeu şi prin nădejdea raţională şi înţelegătoare, nu putem cunoaşte în chip sigur pe Cel ce locuieşte în ea şi nu putem şti de au fost primite jertfele de gânduri, sau nu... Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus pomenită, Arhiereul ceresc primeşte gândurile întâi născute ale minţii şi le mistuie în focul dumnezeiesc"[175]. Hristos face slujbă de Mijlocitor ca Arhiereu

174. *Ibidem*, p. 281.

175. *Ibidem*, p. 282. În cele 153 capete despre rugăciune ale lui Evagrie (Filoc. rom. I, p. 91) se spune: "Rugăciune săvârşeşte acela care aduce totdeauna primul său gând lui Dumnezeu".

nu într-un loc străin de noi, ci între abisul inimii noastre şi abisul dumnezeiesc, aflându-Se în amândouă şi fiind punte între ele, căci le are în Sine pe amândouă. Ca astfel de Arhiereu, El vrea să deschidă abisul inimii noastre abisului lui Dumnezeu, să trezească setea nesfârşită de iubire a inimii noastre pentru a se adăpa din nesfârşitul izvor al iubirii dumnezeieşti. Şi o poate face aceasta aflându-Se cu abisul inimii Sale omeneşti deschis abisului dumnezeiesc în abisul inimii noastre.

De la Hristos sălăşluit în noi la Botez ne vine puterea deschiderii spre Dumnezeu. De la Arhiereul care Se jertfeşte acolo în focul iubirii de Dumnezeu şi de noi, ne vine puterea să alăturăm, cu o căldură din căldura Lui, jertfa noastră la jertfa Lui, renunţarea noastră la noi înşine, pentru ca această jertfă a noastră să fie luată de El împreună cu noi înşine şi mistuită de focul aceleiaşi iubiri de Dumnezeu. De aici se vede că deşi puterea lucrării ne vine de la Hristos, trebuie să dăm şi noi o lucrare, încălzită şi întărită de lucrarea Lui. "Drept aceea, o, omule care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea şi te pregăteşte ca să primeşti arătarea Celui ce locuieşte în tine. Şi astfel ţi se va arăta ţie Domnul, potrivit făgăduinţei, în chip duhovnicesc, precum Însuşi zice: "Iar Domnul este Duhul; şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (2 Cor. 3, 17). Atunci vei înţelege ceea ce s-a spus: "Împărăţia cerurilor în lăuntrul vostru este" (Lc. 17, 21)[176]. Adică întâlnirea cu Dumnezeu în iubire se face în lăuntrul nostru, în sinergia fierbinte a iubirii.

Lucrarea pe care o dăm, în baza puterii ce o primim, este rodul unei tainice întâlniri a noastre cu Hristos. Noi actualizăm doar ceea ce ni se dă într-un mod nedeplin actualizat. Dar şi această actualizare o facem cu ajutorul lui Hristos. Iar prin aceasta actualizăm nu numai virtualităţile

176. Vezi nota următoare.

ascunse în Hristos, ci și virtualitățile noastre cu ajutorul lui Hristos. În orice caz, de-abia în această contribuție a noastră experiem că nu numai noi producem rezultatul. Trebuie să lucrăm, ca să cunoaștem că și Hristos lucrează în noi. Și cunoaștem această lucrare a lui Hristos mai întâi în duhul nostru, dar o cunoaștem apoi și în noile simțiri duhovnicești ale trupului nostru. Îl cunoaștem pe Hristos pnevmatizat, dar totuși prezent în trupul nostru, deci ca trup, pnevmatizând și trupul nostru, sfințindu-l și pe el în toate faptele lui, împreună cu gândurile sufletului.

Imboldurile spre gânduri și fapte curate ne vin de la Hristos, dar odată concepute și săvârșite, le întoarcem tot lui Hristos. Îi întoarcem darul Lui cu dobânda noastră. Interpretând cuvântul Psalmistului: "Din templul Tău Îți vor aduce Ție împărații daruri în Ierusalim" (Ps. 67, 30), Sfântul Marcu Ascetul zice: "Aceasta pentru că mintea, care e împăratul fiecăruia, ia întâi din templul cel ascuns al inimii îndemnurile bune și frumoase de la Hristos, Care locuiește acolo, și le duce până la viețuirea virtuoasă, pe care Proorocul a numit-o Ierusalim; și apoi iarăși le aduce prin intenția cea bună lui Hristos, Care i le-a dăruit mai înainte"[176 bis].

Diadoh al Foticeii spune și el: "La început, harul își ascunde prezența sa în cei botezați, așteptând hotărârea sufletului, ca atunci când omul se va întoarce cu tărie spre Domnul să-și arate printr-o negrăită simțire prezența sa în inimă... Deci dacă omul va începe să sporească în păzirea poruncilor și să roage neîncetat pe Domnul Iisus, focul sfântului har se va revărsa și peste simțurile mai dinafară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului"[177].

Firea omenească este mereu în mișcare și mereu aceeași fire în esența ei. Bipolaritatea: substanță-energie e valabilă și aici. Firea omenească e prin ea însăși în mișcare, dar nu încetează să fie mereu aceeași fire în esență și să

176 bis. Sfântul Marcu Ascetul, *op. cit.*, în Filoc. rom., I, p. 283.
177. *Cuvânt ascetic*, în Filoc. rom., I, p. 376.

nu se epuizeze în nici o mişcare[178]. Ceea ce îi vine de la Hristos e puterea de a se mişca potrivit voii celei raţionale conforme cu voia lui Hristos, adică de a nu se mişca fără voia ei, în mod neliber. Şi e mai mare putere în mişcarea conformă cu această voie. Prin mişcarea astfel întărită şi adusă la normalul ei nu preamărim numai pe Hristos, ci creştem noi înşine, sau realizăm ceea ce trebuie să fim, şi prin gândurile noastre cunoscute şi prin faptele noastre manifestate ne facem, în acelaşi timp, un chip al lui Hristos cel aflat în noi nevăzut; sau Hristos Se face transparent în noi.

Prin gândurile şi faptele acestea, prin care ne facem pe noi înşine, dar şi pe Hristos, stăpîni pe toată fiinţa, gândurile şi faptele noastre, gânduri şi fapte concepute şi săvârşite din puterea lui Hristos, împlinim slujirea noastră preoţească. Prin ea oferim lui Hristos tot ce gândim şi săvârşim, dar şi pe noi înşine, murind lui Hristos din puterea morţii Lui şi vieţuind Lui din puterea Învierii Lui. Prin aceasta dezvoltăm îngroparea şi învierea noastră cu Hristos de la Botez. De bunurile ce le vor primi drepţii prin înviere, numai cei tari în credinţă se învrednicesc, "cei care mor în fiecare zi pentru dragostea lui Hristos, adică se ridică mai presus de toată preocuparea (egoistă) a vieţii de aici şi nu mai cugetă la nimic decât la un singur lucru: să ajungă la dragostea lui Hristos, care este deschizătura cea mai dinăuntru a inimii, unde a intrat ca înainte-mergător Iisus"[179]. "Căci nu putem face loc în noi întregii lucrări a Duhului, decât numai prin împlinirea poruncii desăvârşite, adică a morţii"[180] faţă de egoismul manifestat în păcate.

178. Sfântul Grigorie Palama: "lucrarea este o însuşire fiinţială"; "firea nu este întreagă, ba nici nu există fără o voinţă şi lucrare şi prin ele se arată că există, dar firea nu e acelea" (*Antirret. I, contra lui Achindin*, ed. cit., Hristou, tom III, Salonic, 1970, p. 50).

179. Sf. Marcu Ascetul, *op. cit.*, în Filoc. rom., I, p. 294.

180. *Ibidem*, p. 295.

Nu e vorba numai de moartea omului vechi al păcatului, ci de moartea noastră ca subiect în general, pentru ca să vieţuiască în noi Hristos ca subiect (Gal. 2, 20). Dar eu însumi sunt în Hristos. El S-a făcut subiectul dinăuntru al subiectului meu, fără să încetez de a fi în El ca subiect, dar văzându-mă împlinit în El şi plin de bucurie pentru această împlinire. Mi S-a făcut subiect, rămânându-mi în acelaşi timp un *Tu*, cel mai responsabil *Tu* pentru mine.

Această încadrare a mea, ca subiect, în subiectul lui Hristos, fiind actul iubirii supreme, e în acelaşi timp actul deschiderii celei mai depline a inimii, a intimităţii mele, prin care ridic viaţa mea, când mă adun din uitarea de mine, din împrăştiere. Inima e menită să fie deschisă spre Dumnezeu ca persoană şi spre oameni, cum e făcută să fie deschisă o fereastră spre cele văzute. Deschiderea aceasta a inimii pentru mine şi pentru Hristos a început la Botez, alungând alipirea la păcatul egoismului, în care credeam că se afirmă eu-l meu. Încadrându-se subiectul meu dialogic în subiectul lui Hristos, inima mea se deschide în inima omenească a lui Hristos, deschisă la maximum infinităţii lui Dumnezeu.

Diadoh al Foticeii spune că cel ce ajunge la o dragoste intensă, pe de o parte "este ca şi când n-ar fi, şi Dumnezeu se slăveşte în el, pe de alta plânge că nu-L poate iubi cât vrea"[181]. În aceasta se vede atât încadrarea subiectului său în Iisus, cât şi deosebirea sa de El. Chiar în plânsul său că nu poate iubi pe Iisus cât vrea, e o uitare de sine. "Datorită dragostei el călătoreşte afară din sine", "Duhul va grăi în voi" (Mt. 10, 20); "Duhul strigă: Avva, Părinte" (Rom. 8, 15); "iar noi avem gândul lui Hristos" (1 Cor. 2, 16); "a ieşit odată pentru totdeauna din iubirea de sine pentru dragostea lui Dumnezeu"[182]. Hristos sau Duhul lui Hristos S-a făcut subiectul simţirilor lui, al rugăciunii lui, al cuvintelor lui, al

181. *Cuv. ascetic*, cap. 13, în Filoc. rom. I, p. 339.
182. *Ibidem*, cap. 14, în Filoc. rom., I, p. 339.

faptelor lui. Dar şi, invers, omul e subiectul simţirilor trupului lui Iisus. E o unire fără confuzie. Cine nu împlineşte însă deplin toate poruncile lui Hristos, ci numai unele şi numai în parte, n-a murit deplin lui Hristos şi nu s-a unit cu El, pentru că nu-L iubeşte deplin, deşi poate intra şi el în Împărăţie, adică la gustarea bunurilor unei comuniuni parţiale cu El, pe măsura unirii cu El. "Şi cei ce au împlinit poruncile parţial, pe măsura aceasta vor intra în Împărăţie. Dar cei ce voiesc să ajungă la desăvârşire, sunt datori să împlinească poruncile în mod cuprinzător. Iar cea care le cuprinde pe toate este lepădarea sufletului propriu, care este moartea"[183].

Moartea are deci şi înţelesul iubirii depline faţă de Hristos. Dar iubirea e virtutea care încoronează toate virtuţile şi le cuprinde pe toate. Iar virtuţile nu sunt decât deprinderile dobândite de firea noastră prin împlinirea statornică a poruncilor, cu ajutorul puterii lui Hristos, sau al Duhului aflat în inima noastră de la Botez. Poruncile nu sunt decât poftirea la deschiderea deplină a inimii noastre pentru Hristos, pentru semenii noştri, efectuată şi de noi cu puterea lui Hristos, Care ni Se oferă prin ele cu puterea Lui, dar şi cu apelul la efortul nostru pentru a ne pune de acord cu El în iubire. Dragostea fierbinte de Dumnezeu care încoronează toate virtuţile e un rod al Duhului lui Hristos aflat în inimă, dar şi un răspuns al omului. E o întâlnire deplină cu Hristos plin de infinitatea dumnezeiască în inima noastră. E o revelare deplină a lui Hristos cel aflat în inimă. Diadoh al Foticeii spune: "Iar când nevoitorul se va îmbrăca cu toate virtuţile şi mai ales cu desăvârşita sărăcie (renunţând la toate pentru Dumnezeu, *n.n.*), atunci harul îi va lumina firea, într-o oarecare simţire mai adâncă, încălzindu-l spre mai multă dragoste"[183 bis].

Sfântul Marcu Ascetul zice: "Dacă vreunul dintre credincioşi, fiindcă a împlinit toate poruncile, află în sine oare-

183. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în Filoc. rom., p. 291.
183 bis. Fericitul Diadoh, *Cuv. ascetic*, cap. 85, în Filoc. rom., I, p. 376.

care lucrare duhovnicească pe măsura vieţuirii sale, să creadă că a luat de mai înainte puterea pentru ea, întrucât a primit prin Botez harul Duhului, pricina tuturor virtuţilor, adică nu numai a virtuţilor ascunse duhovniceşte, ci şi a celor arătate; şi nimeni dintre cei virtuoşi să nu-şi închipuie că a făcut vreun bine oarecare prin puterea lui. Căci omul bun, zice Cuvântul, nu de la sine, ci "din vistieria cea bună a inimii scoate cele bune" (Lc. 6, 45), iar prin vistieria cea bună înţeleg pe Duhul cel Sfânt ascuns în inimă"[184].

Am văzut că Sfântul Marcu Ascetul socoteşte că şi cei ce n-au împlinit decât parţial poruncile, deci n-au dobândit deplinătatea virtuţilor, pot intra în Împărăţia cerurilor. Sfântul Simeon Noul Teolog pare a fi mai exigent. El spune că virtuţile sunt ca nişte foi de aur sau de argint, care, sudate de Sfântul Duh, alcătuiesc un vas în care e vărsat harul Duhului Sfânt. Lipsind o foaie, tot harul va curge prin spărtura produsă în vas[185].

Cele două opinii se pot concilia, în sensul că fiecare om trebuie să cultive toate virtuţile, căci lipsa totală a uneia (de exemplu smerenia, răbdarea, blândeţea) le alterează pe toate celelalte; dar dată fiind putinţa progresului nesfârşit în bine, nici un om nu poate ajunge vreodată la capătul lor. El trebuie să se silească totdeauna să urce mai sus. Toate virtuţile sunt legate de un grad de iubire care pe de o parte vine din Duhul iubirii sălăşluit în inimă, pe de alta e un răspuns al omului la ea. Dacă, după Marcu Ascetul, virtutea iubirii încheie progresul omului în virtuţi cu ajutorul harului ascuns în inimă, şi deci el înţelege prin iubire treapta culminantă a virtuţilor, la care nu pot ajunge mulţi, Diadoh al Foticeii, vorbind mai explicit, socoteşte că dragostea de Dumnezeu stimulează tot urcuşul omului, susţine toate vir-

184. *Despre botez*, în Filoc. rom., I, p. 291.

185. "Cateheza XXVIII", în: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, tom. III, ed. par Mgr. Basile Krivochéine, în Sources Chrétiennes, no. 113, Paris, 1965, p. 105-107.

tuţile. Pe linia aceasta Sfântul Simeon a putut spune că omul trebuie să aibă toate virtuţile şi această afirmare nu e contrazisă de Sfântul Marcu Ascetul. "Harul, spune Diadoh al Foticeii, se ascunde, din însăşi clipa în care m-am botezat, în adâncul minţii. Dar îşi acoperă prezenţa fără de simţirea minţii. Din moment ce începe însă să iubească cineva pe Dumnezeu cu toată hotărârea, o parte din bunătăţile harului intră într-un chip negrăit în comunicare cu sufletul prin simţirea minţii... Şi pe măsura înaintării sufletului (în renunţarea la plăcerile lumii), îşi deschide şi harul dumnezeiesc bunătatea lui în minte"[186].

Sfântul Marcu Ascetul cere să aducem lui Hristos ca jertfe toate gândurile noastre din prima clipă a apariţiei lor, cât timp nu sunt amestecate cu ceva rău în ele, cât timp nu sunt muşcate de fiare, cum zice el. Numai aşa le putem păstra curate, sau ne putem uni deplin cu Hristos.

Aceasta e importanţa slujirii de preot a omului. Numai aşa se poate aduce omul pe sine curat lui Hristos: dacă aduce toate gândurile sale referitoare la lucruri de la început lui Hristos, ca să le aducă Arhiereul cel mare Tatălui, sfinţindu-ne. Numai aşa lucrurile nu vor deveni obiecte ale lăcomiei noastre, ale unor tendinţe de plăcere apărute în noi.

În aceasta se manifestă însă nu numai dragostea adevărată de Dumnezeu, care-L vede pe El în toate, ci şi iubirea adevărată de lucruri şi de persoane, care nu le coboară la nivelul de simple obiecte ale plăcerilor şi intereselor egoiste, ci în minunata şi adânca lor taină şi însemnătate ascunsă în raţiunile eterne ale Cuvântului lui Dumnezeu; numai aşa vede persoanele ca partenere libere ale unei iubiri în deplin respect reciproc şi într-o trebuinţă egală a uneia de alta, şi lucrurile, ca mijloace de manifestare a iubirii întreolaltă.

186. *Cuv. ascetic*, cap. 77, în Filoc. rom., I, p. 369.

Privirea pătimaşă a lucrurilor, privirea duşmănoasă sau pătimaşă a persoanelor, pune peste ele o ceaţă, dându-le o prea mare însemnătate momentană, care peste scurtă vreme trece în dispreţuirea lor, sau le dispreţuieşte din primul moment. Privirea nepătimaşă le vede în orizontul luminii infinite a lui Dumnezeu şi în rosturile lor de concretizare a înţelepciunii şi iubirii Lui nesfârşite şi mereu variate faţă de noi. De aceea cer Sfinţii Părinţi să privim lucrurile în înţelesurile lor simple, sau curate, despărţite de patimă, prin faptul că le aducem lui Dumnezeu, le punem în legătură cu El, împlinind slujba noastră de preoţi ai creaţiei în faţa lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Înţeles pătimaş este gândul compus din patimă şi înţeles. Să despărţim patima de înţeles şi va rămâne gândul simplu. Şi o despărţim prin iubire duhovnicească şi înfrânare dacă voim"[187]. Înţelesul simplu e nu numai înţelesul curat, ci şi înţelesul transparent al lucrurilor, adâncit în lumina şi în iubirea dumnezeiască nesfârşită. Virtuţile despart practic înţelesurile lucrurilor de înţelesurile pătimaşe care le întunecă şi se comportă ca atare faţă de ele. De aceea virtuţile sunt şi o vedere a transparenţei lui Dumnezeu prin persoane şi prin lucruri. Virtuţile fac aceasta nemaivăzând lucrurile reduse la simpla lor grosime opacă materială, pentru că au despărţit mintea de patimile trezite sau produse de această grosime care nu stârneşte decât trupul. "Virtuţile despart mintea de patimi"[188]. Celui curat toate îi sunt curate. Celui curat toate îi sunt transparente şi el însuşi este transparent pentru Dumnezeu. Cel curat vede prin toate pe Dumnezeu. "Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu". Astfel prin curăţirea de patimi şi prin dobândirea virtuţilor, omul se ridică la cunoştinţa raţiunilor lui Dumnezeu prin contemplarea lucrurilor în Dumnezeu şi, prin

187. *Capete despre dragoste*, III, 43, în Filoc. rom., II, p. 85.
188. *Ibidem*, III, 44, în Filoc. rom., vol. II, p. 85.

aceasta, la cunoaşterea lui Dumnezeu însuşi. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu are o bază pur teoretică, ci una practică. Ea are nevoie de un efort de curăţire de patimi şi de dobândire a curăţiei prin virtuţi, de iubirea curată faţă de toate, pentru ca să vadă pe Dumnezeu prin toate. În omul curat cosmosul întreg îşi recapătă strălucirea în Dumnezeu, strălucire care se răspândeşte din Dumnezeu prin el.

Astfel inima omului se deschide lui Dumnezeu printr-o iubire, care este nu numai vârful virtuţilor, ci şi al cunoaşterii lui Dumnezeu, fiind apanajul unei minţi care s-a curăţit de patimi. De altfel virtuţile, curăţind trupul şi sufletul de patimi şi umplându-l de iubirea lui Dumnezeu, curăţă totodată şi mintea de cugetarea pătimaşă, care strâmbă lucrurile şi persoanele şi le închide într-un orizont îngust, ridicând-o prin orizontul larg şi luminos în care le vede, la cunoaşterea lui Dumnezeu. "Când mintea s-a eliberat desăvârşit de patimi, înaintează fără să se întoarcă înapoi, în contemplarea lucrurilor, făcându-şi călătoria spre cunoştinţa Sfintei Treimi"[189].

Această cunoaştere curată a înţelesurilor simple ale făpturilor, simple şi totuşi nesfârşit de adânci, e rodul unei iubiri superioare iubirii lor din interes material trecător. Chiar iubirea de femeie, care depăşeşte senzualitatea, e o iubire superioară, căci e durabilă, iubind şi respectând femeia în taina ei eternă şi în dimensiunile ei spirituale neîngustate, cunoscute prin această iubire curată în Dumnezeu. În sensul acesta pentru cei înaintaţi în Hristos nu mai e nici bărbat (pentru femeie), nici femeie (pentru bărbat), ci toţi una în Hristos (Gal. 3, 28), pentru că bărbatul şi femeia se întâlnesc în spiritul lor care este identic în adâncimea şi curăţia lui.

Aceasta nu înseamnă că creştinii nu au voie să se împărtăşească de lucruri, că nu au voie să se unească prin că-

189. *Ibidem*, I, 86, p. 51.

sătorie ca bărbat şi femeie. Lucrurile pot fi folosite, dar nu pentru plăceri, ci pentru menţinerea vieţii în trup şi pentru cunoaşterea şi lauda lui Dumnezeu. Iar iubirea între bărbat şi femeie trebuie să ia totdeauna forma căsătoriei. Numai aşa femeia se actualizează pentru bărbat în plenitudinea fiinţei ei şi bărbatul de asemenea pentru femeie, şi între ei se realizează o adevărată unitate. Prin căsătorie iubirea bărbatului faţă de femeie depăşeşte senzualitatea trecătoare, îngustă şi egoistă, şi iubirea femeii faţă de bărbat la fel. Numai aşa îşi sunt unul altuia de ajutor în urcuşul duhovnicesc spre Dumnezeu, în împlinirea lor adevărată. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Scriptura nu înlătură nimic din cele date nouă de Dumnezeu spre folosire, dar pedepseşte lipsa de măsură şi îndreaptă lipsa de judecată. De pildă nu opreşte pe om să mănânce, să facă copii, să aibă bunuri materiale şi să le chivernisească în mod drept. Dar îl opreşte de la lăcomia pântecelui, de la desfrânare şi de la celelalte de felul acesta. Nu-l opreşte nici să cugete la acestea (căci pentru aceasta s-au făcut), dar îl opreşte să cugete pătimaş"[190].

Dar este şi o altă cale care uşurează urcuşul spre Dumnezeu. E calea unei desfaceri mai radicale de cele amintite, din iubirea mai mare de Dumnezeu. "Unele din cele săvârşite de noi după voia lui Dumnezeu, se săvârşesc potrivit poruncii; altele nu din poruncă, ci, cum ar zice cineva, ca o jertfă de bună voie. De pildă, potrivit poruncii este a iubi pe Dumnezeu şi pe aproapele, a iubi pe duşman, a nu desfrâna, a nu ucide şi celelalte, pe care, călcându-le, vom fi osândiţi. Iar nu din poruncă este traiul în feciorie, necăsătoria, sărăcia, retragerea din lume şi celelalte. Acestea au înţelesul de daruri, că de nu vom putea să împlinim din slăbiciune vreunele din porunci, să câştigăm prin daruri îndurarea bunului nostru Stăpân"[191].

190. *Ibidem*, IV, 66, în Filoc. rom., II, p. 109-110.
191. *Ibidem*, IV, 67, în Filoc. rom., II, p. 110.

Motivaţia ce o dă Sfântul Maxim în aceste rânduri aşa ziselor "sfaturi evanghelice", se deosebeşte de cea catolică. Prin împlinirea acestor sfaturi nu se câştigă nişte merite prisositoare, ci se umplu nişte goluri în împlinirea poruncilor. Adeseori unii creştini, conştienţi că nu sunt în măsură să împlinească îndatoririle generale ale creştinilor, îşi iau sarcina să împlinească alte lucruri, pentru a câştiga îndurarea lui Dumnezeu pentru cele ce ştiu că nu le vor putea împlini. Pentru conştiinţa lor împlinirea acestor sfaturi pe care simt că le pot împlini mai uşor, decât pe cele de ordin general creştin, devine o obligaţie. Monahismul a fost astfel o chestiune de chemare. Şi cel ce-şi descoperă această chemare trebuie s-o ia în serios şi, împlinind-o, să nu se mândrească socotind că face mai mult decât era dator să facă şi decât ceilalţi.

De altfel urcuşul în desăvârşire este nesfârşit şi nu se poate spune de nimeni că a trecut dincolo de desăvârşirea sa, încât ceea ce face pe deasupra nu se mai asimilează persoanei sale, ci e un prisos pe care-l poate preda Bisericii pentru a-l pune la dispoziţia celor ce n-au împlinit atâta cât erau datori. Aceasta nu înseamnă un egoism pentru cei ce urcă la trepte foarte înalte de desăvârşire. Dar folosul altora de la ei se datoreşte iradierii directe de putere de la cei mai ridicaţi la cei mai puţin ridicaţi, neavând nevoie de un intermediu oficial care să ia acest surplus în administraţie proprie, pentru o distribuire a lui altora ca unor merite dezlegate de persoanele care le-au câştigat. De altfel toţi creştinii pot câştiga unii de la alţii, fiecare având ceva de comunicat şi de primit de la ceilalţi.

3. Necesitatea credinţei şi a faptelor bune în însuşirea mântuirii

Încă din cele spuse până aici despre etapele vieţii noi în Hristos, s-a văzut importanţa faptelor bune în însuşirea personală a mântuirii. Mai stăruim puţin asupra lor, dată

fiind contestarea faptelor bune în protestantism şi înţelegerea lor deosebită în catolicism.

Protestanţii contestă necesitatea faptelor bune pentru mântuire, pe baza câtorva locuri din epistolele Sfântului Apostol Pavel despre mântuirea prin credinţă fără faptele legii (Rom. 3, 20, 28, 30; 2, 4, 6; Gal. 2, 16; Ef. 2, 8). Această contestare a faptelor e solidară cu învăţătura lor despre justificare, ca achitare juridică a celor ce cred, de vina pentru păcate, fără desfiinţarea păcatelor şi fără sădirea în ei a unei vieţi noi în Hristos. Am văzut însă că Sfântul Apostol Pavel înţelege "dreptatea", de care se împărtăşeşte omul în Hristos, ca o viaţă nouă, manifestată în fapte bune care-l pot duce pe om la statura spirituală a lui Iisus Hristos, bărbatul desăvârşit. În toate locurile din epistolele Sfântului Apostol Pavel despre viaţa cea nouă în Hristos, în continuă creştere, e implicată aprecierea faptelor bune. Dar Sfântul Pavel vorbeşte şi în alte nenumărate locuri despre necesitatea faptelor bune.

E clar că faptele bune, a căror importanţă o contestă protestantismul, sunt faptele pe care omul le socoteşte că-l fac drept fără unirea cu Hristos cel jertfit şi înviat. Faţă de această mentalitate, Sfântul Apostol Pavel pune ca temelie a mântuirii credinţa în Hristos, dar nu credinţa în importanţa juridică a morţii lui Hristos, ca echivalent al păcatelor noastre, ci credinţa ca legătură personală cu Hristos, prin care iradiază în om puterea lui Hristos; e o credinţă care echivalează cu o unire treptată cu Hristos, din a Cărui jertfă şi Înviere primim şi noi putere de a muri păcatelor, adică de a muri egoismului şi izolării noastre, şi de a învia la o viaţă nouă, care stă în comunicarea intimă cu Hristos şi care ne va duce şi pe noi la înviere din puterea Învierii Lui. Nu faptele în afara lui Hristos ne mântuiesc, deci nu faptele noastre, săvârşite pe baza vreunei legi normative impersonale, ci faptele ce izvorăsc din puterea lui Hristos cel sălăşluit în noi sunt necesare pentru însuşirea personală a

mântuirii, pentru că ele sporesc în noi unirea cu Hristos şi asemănarea cu El. În ele se arată că ne-am însuşit mântuirea în Hristos. Nu numai în protestantism e evitată mândria pentru fapte, ci şi în Ortodoxie; dar pe când în protestantism se renunţă la orice fel de fapte, deci chiar la faptele din puterea comuniunii cu Hristos, pentru că nu se crede în această comuniune, în Ortodoxie se văd aceste fapte ca rodire în noi a prezenţei lui Hristos şi a puterii Lui.

Între aceste fapte şi credinţa în Hristos există o legătură organică, în amândouă manifestându-se comuniunea cu Hristos. În fapte comuniunea cu Hristos se manifestă ca o dezvoltare a comuniunii începătoare prin credinţă. Credinţa în Hristos e credinţa în Hristos cel din noi, credinţa din puterea Lui, aflător în noi; e iradierea în noi a prezenţei şi puterii lui Hristos, sălăşluit în noi în chip nevăzut. Credinţa aceasta include în ea iubirea faţă de Cel ce S-a jertfit, a înviat pentru noi şi S-a sălăşluit în noi, ca din starea Lui de jertfă şi înviere să luăm putere să murim şi noi faţă de păcat şi să ducem şi noi o viaţă nouă din El şi cu El. Hristos însuşi ne umple de iubire faţă de El, prin iubirea Lui faţă de noi. Iar iubirea ne dă puterea să ne facem asemenea Lui: să murim faţă de păcat, să ne manifestăm cu iubire faţă de oricine şi faţă de orice. Creştinismul este marea taină a comuniunii personale, pe care Occidentul n-a înţeles-o. E marea taină a creşterii persoanei din viaţa altei persoane şi în ultimă analiză din viaţa Persoanei lui Hristos plină de infinitatea dumnezeiască.

Deci credinţa de care vorbeşte Sfântul Apostol Pavel este credinţa prin care ne însuşim starea de dreptate a lui Iisus, de pe urma jertfei şi Învierii Lui, care, aşa cum este dinamică în El, este dinamică şi în noi; este "credinţa lucrătoare prin iubire". Ea este opusă faptelor legate de legea tăierii împrejur sau a netăierii împrejur (Gal. 5, 6); este opusă faptelor oricărei legi, care sunt fapte săvârşite din puterea omului, totdeauna slabă când nu e susţinută de co-

muniunea cu Persoana lui Hristos, infinită în puterea și iubirea Ei.

Iubirea e cea mai mare forță. Dar ea e tare numai atunci când e susținută de comuniunea cu Persoana infinită în putere și iubire a lui Hristos care e una cu credința adevărată. Ea va rămâne și după ce va înceta credința, adică atunci când Hristos ni Se va arăta în chip descoperit. Și pentru că e mare, e lucrătoare, sau își arată mărimea în capacitatea ei de a se dovedi prin toate manifestările. De aceea, cel ce are credință dar n-are iubire, chiar dacă ar putea muta și munții, sau chiar dacă și-ar da trupul să-l ardă, nimica nu este pentru că nu e în comuniune. Și cum lucrează iubirea? "Dragostea îndelung rabdă, dragostea este plină de bunătate, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește, dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu pune la socoteală răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr; toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă" (1 Cor. 13, 4-7).

Credința fără iubire e încruntată, pentru că e efort individual, nu comuniune; ea poate fi trufașă, poate ascunde în ea un individualism. Dragostea e opusul individualismului rigid, e smerită. Conceptul apusean de credință se explică din doctrina despre un Hristos la distanță, neprezent în inimi. Dragostea e deschiderea inimii în mod nelimitat pentru ceilalți în Hristos, dragostea e uitare de sine pentru ceilalți, după pilda și din puterea lui Hristos. A trăi în dragoste înseamnă a trăi în nelimitarea generoasă, iradiată în noi din infinitatea Persoanei lui Dumnezeu, aflătoare și în celelalte persoane. Nu poți iubi decât o altă persoană. Iar putința și setea ei de infinit arată că în comuniunea dintre persoane se manifestă infinitatea Persoanei infinite a lui Dumnezeu.

Credința în Hristos e iubirea față de Hristos și însușirea iubirii lui Hristos față de oameni. Altfel nu e adevărată cre-

dinţa. Căci credinţa adevărată este ea însăşi începutul acestei deschideri şi încrederi în infinitatea iubirii lui Hristos. Luther a contestat importanţa iubirii, pentru că ea ar fi a omului şi deci omul s-ar mândri cu ea. Dar omul, zicea el, nu trebuie să dea nimic ca să-şi păstreze credinţa că numai prin Hristos se mântuieşte. Dar cel ce iubeşte cu adevărat nu se mândreşte, căci el a uitat de sine. Cel ce iubeşte pe Hristos, şi în Hristos pe oameni, nu se trufeşte, pentru că el ştie că iubirea lui se hrăneşte din iubirea lui Hristos faţă de noi, că în infinitatea iubirii de care se simte cucerit trăieşte infinitatea iubirii lui Hristos. Iubirea noastră e numai răspunsul nostru la iubirea Lui, dat din puterea iubirii Lui. E un val al fiinţei noastre spre El, stârnit de valul iubirii Lui care ne trage spre El. Dacă n-ar fi iubirea Lui care să pătrundă în noi şi să ne atragă spre El, ne-am comporta ca nişte nesimţiţi. N-am putea nici crede măcar. "Cine ne va despărţi pe noi de iubirea lui Hristos? Oare necazul? Oare strâmtorarea, ori prigoana, ori foametea?... Nici moartea, nici viaţa, nici îngerii..." (Rom. 8, 35, urm.). Nici doctrine spectaculoase ca acelea ale şcolilor teologice protestante. Căci spune Sfântul Marcu Ascetul: "Cel ce a lăsat fapta şi se reazemă pe cunoştinţa simplă, ţine, în loc de sabie cu două tăişuri, băţ de trestie, care în vremea de război, cum zice Scriptura (Is. 36, 6), găureşte inima şi strecoară în ea otrava firii înainte de cea a vrăjmaşilor"[191bis]. Sau: "Cuvintele dumnezeieştilor Scripturi citeşte-le prin fapte şi nu te întinde în vorbe multe, îngâmfându-te în deşert cu simpla lor înţelegere"[192].

Sfântul Apostol Pavel respinge într-adevăr faptele, dar numai pe cele ce nu izvorăsc din credinţa în Hristos şi din iubirea faţă de El. Deci credinţa e baza faptelor. Dar aşa cum faptele care nu sunt din credinţa în Hristos nu au valoare pentru mântuire, tot aşa nici credinţa care nu e lucrătoare prin iubire nu e o credinţă adevărată. De aceea fap-

191 bis. *Despre legea duhovnicească,* cap. 86, în Filoc. rom., I, p. 238.
192. *Ibidem,* cap. 85, p. 238.

tele nu se socotesc mântuitoare în ele însele, nu se socotesc ca atare cele ce au numai chip exterior şi nu constituie ca atare un drept al omului la mântuire; de aceea nu pot fi nici o prestaţie care poate întrece echivalentul mântuirii proprii, putând fi detaşate de cel ce le-a făcut şi depozitate într-un tezaur de merite prisositoare din care se pot completa lipsurile altora. Pot fi fapte săvârşite la exterior şi totuşi sufletul să rămână lipsit de iubire, rigid în mândria lui pentru faptele săvârşite. Pot fi fapte săvârşite din diferite interese, cu diferite planuri. Numai revărsarea inimii în ele din credinţa ca relaţie nemijlocită cu Hristos le dă valoare mântuitoare; numai când sporesc credinţa şi iubirea omului, care-l fac din ce în ce mai bun; numai când ele transferă bunătatea celui ce le săvârşeşte şi în fiinţa celor ce se bucură de beneficiul lor. Altfel, dacă beneficiarul unor fapte bune simte în cel care le săvârşeşte în favoarea lui vreo mândrie, aceasta îl poate face şi mai rău.

Concepţia apuseană despre obţinerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (protestantism), sau le consideră şi pe ele ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (catolicism). Nici într-un caz, nici într-altul nu se înmoaie şi nu se deschide inima pentru Hristos din Hristos şi pentru oameni din Hristos. Şi aceasta este mântuirea noastră pe care o urmăreşte Hristos prin faptul că S-a făcut om: ca să ne comunice iubirea Sa şi să devenim purtătorii iubirii Lui; să ne scoată din rigiditatea egoismului păcătos. Nici unul, nici altul nu vede mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri reale a omului în comuniunea cu Dumnezeu. Numai faptele izvorâte din iubire, al cărui izvor în noi este iubirea lui Hristos, au un rost în mântuirea noastră.

Iar iubirea din care izvorăsc faptele şi pe care ele o sporesc, nu poate atinge niciodată un nivel de la care să nu mai poată creşte, pentru că iubirea lui Hristos din care ea se alimentează, nu are o limită şi pentru că persoana noas-

tră pe care Hristos o vrea să sporească în iubire nu atinge niciodată o limită a creşterii ei. Considerarea ca mântuitoare a unor fapte ataşate cuiva din afară şi neizvorâte din iubirea lui - cum e cu faptele atribuite unor persoane de către autoritatea bisericească din prisosul faptelor altora, cum se face în catolicism - implică o punere a faptelor mai presus de persoană, o necunoaştere a legăturii organice dintre fapte şi persoane. Căci nu se consideră faptele ca o manifestare şi ca o creştere a deschiderii inimii spre Dumnezeu şi spre semeni. Persoanele cresc însă numai prin iubirea manifestată în fapte proprii, iar iubirea se arată în comuniunea persoanei care face unele fapte, cu cea pentru care le face. Faptele sunt manifestările relaţiei iubitoare directe între persoană şi persoană. Propriu-zis numai în relaţia cu Dumnezeu ca persoană supremă se realizează cu adevărat mântuirea omului, pentru că numai din iubirea lui Dumnezeu, manifestată în fapte, căreia omul i se deschide prin credinţa şi faptele sale, el se poate umple cu adevărat de o iubire netrecătoare, manifestată în fapte interminabile.

Iubirea este şi pentru Diadoh al Foticeii izvorul şi criteriul faptelor. Iubirea e în sânul credinţei adevărate sau viceversa. Şi faptele bune se cuprind virtual în amândouă. În iubire se arată caracterul creator de comuniune al credinţei; în iubirea manifestată prin fapte. În iubire şi în fapte se vede din nou că mântuirea omului se realizează în Biserică. Dar în ea are loc şi refacerea şi creşterea noastră personală şi repercutarea ei asupra lumii. Căci creşterea noastră personală e o creştere comună cu ceilalţi în Dumnezeu, manifestată în fapte de iubire care se arată prin lucruri.

Diadoh al Foticeii spune: "Credinţa fără faptă şi fapta fără de credinţă vor fi la fel de lepădate"[193].

193. Şi Sfântul Grigorie de Nazianz, *In Sanctum Baptismum*, P.G. 36, col. 424: "Credinţa fără fapte este moartă, ca şi faptele fără credinţă".

Căci credinciosul "trebuie să-şi arate credinţa aducând Domnului fapte. Pentru că nici părintelui nostru Avraam nu i s-ar fi socotit credinţa spre dreptate, dacă n-ar fi adus pe fiul său jertfă, ca rod al ei"[194]. "Cel ce iubeşte pe Dumnezeu, acela crede totodată cu adevărat şi săvârşeşte faptele credinţei cu evlavie. Iar cel ce crede şi nu este în iubire, nu are nici credinţa însăşi, pe care socoteşte că o are. Căci crede cu o minte uşuratică ce nu lucrează sub greutatea plină de slavă a dragostei. Drept aceea credinţa lucrătoare prin iubire este marele izvor al virtuţilor"[195]. Iar iubirea aceasta izvorăşte, la rândul ei, din Dumnezeu aflător în noi. "De aceea din adâncul inimii simţim izvorând dragostea dumnezeiască"[196]. Şi virtuţile în care se arată iubirea de Dumnezeu, hrănite de dragostea lui Dumnezeu şi întărind dragostea de Dumnezeu, pe măsură ce sporesc, ne conduc spre "comuniunea nedespărţită cu Dumnezeu".

Avem prin urmare paradoxul: iubirea şi faptele bune izvorâtoare din ea sunt un dar; însă, pe de altă parte, ele sunt o datorie. Sfântul Marcu Ascetul spune: "Domnul vrând să arate că orice poruncă e o datorie, iar pe de altă parte că înfierea se dă oamenilor în dar pentru sângele Său, zice: "Când veţi fi făcut toate cele poruncite vouă, ziceţi: slugi netrebnice suntem şi ceea ce am fost datori să facem, aceea am făcut" (Lc. 17, 10). Deci Împărăţia cerurilor nu este plata faptelor, ci harul Stăpânului gătit slugilor credincioase"[197].

Pe de o parte iubirea este un dar, pe de alta trebuie primită şi însuşită activ de noi şi arătată prin fapte. Nu putem

194. Aici Diadoh dă adevărata explicare a afirmării că Avraam s-a făcut drept din credinţă. Avraam şi-a arătat credinţa prin fapta celei mai nemărginite iubiri faţă de Dumnezeu, prin renunţarea nu numai la sine, ci şi la viitorul său.

195. Diadoh, *Cuv. ascetic*, cap.20-21, în Filoc. rom., I, p. 342.

196. *Ibidem*, cap. 79, p. 370 şi cap. 67, în Filoc. rom., I, p. 363.

197. *Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte*, cap. 2, Filoc. rom., I, p. 248.

rămâne pasivi, nesimţitori la ea. Nu putem fi mântuiţi fără răspunsul nostru activ la iubirea lui Dumnezeu faţă de noi, ca nişte "buşteni" cum spunea Luther. Dumnezeu nu ne dispreţuieşte atât de mult, ca să ne mute ca pe nişte obiecte insensibile în Împărăţia cerurilor. Dacă ne-ar fi dispreţuit aşa de mult, nici nu S-ar mai fi făcut om pentru noi. Şi apoi insensibilitatea aceasta nu s-ar prelungi şi într-o insensibilitate la fericirea vieţii veşnice? Căci cum ar produce atunci Dumnezeu dintr-odată o sensibilitate în noi, dacă n-a început să se producă în noi încă de acum un efort de a ne-o însuşi?

Sfântul Simeon Noul Teolog zice: "Alergaţi, cereţi, bateţi, ca să vi se deschidă poarta Împărăţiei cerurilor, ca să intraţi înăuntru şi s-o aveţi voi înşivă în lăuntrul vostru" (Lc. 17, 21). Căci aceia care ies din viaţa prezentă înainte de a avea această Împărăţie în inimi, cum o vor afla odată ce au plecat de aici fără s-o caute? Deci trebuie să o căutăm, să batem... Dacă lucrăm aici şi ascultăm de Hristos, Stăpânul nostru, grăbindu-ne, cât suntem în viaţă, să primim Împărăţia în noi înşine, nu-L vom auzi zicându-ne odată: Plecaţi de aici. Pentru ce căutaţi acum Împărăţia, pe care v-am îmbiat-o şi pe care aţi refuzat să o primiţi?"[198].

Mântuitorul însuşi a spus că iubirea faţă de El se arată şi se întăreşte prin împlinirea poruncilor Lui şi această împlinire ne conduce la comuniunea mai deplină cu El: "Cine are poruncile Mele şi le păzeşte, acela este care Mă iubeşte; iar cine Mă iubeşte pe Mine, iubit va fi de Mine şi-l voi iubi şi Eu şi Mă voi arăta lui" (In 14, 21). Sau: "Dacă Mă iubeşte cineva, păzi-va cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi pe el, şi vom veni la el şi Ne vom face locaş la el" (In 14, 23).

Prin faptele izvorâte din iubire, care la rândul ei creşte din iubirea lui Hristos ca om faţă de Tatăl Său şi din iubirea Lui faţă de noi, firea noastră înaintează de la calitatea de

198. *Catéchèses...*, vol. II, "Cat. XV", p. 223.

chip pe treptele interminabile ale asemănării cu Dumnezeu, împreună cu Hristos ca om şi asemenea Lui, Care pentru aceasta a luat firea noastră şi prin aceasta a pus bază mântuirii noastre.

Timpul însuşi ne e dat în vederea acestei creşteri. Sfântul Maxim Mărturisitorul a apărat pe larg în scrierea *Ambigua* sensul acesta al timpului, împotriva lui Origen, care considera viaţa în timp un rezultat al unei căderi a sufletelor dintr-o existenţă necorporală. Noi creştem în timp, însă, sporind în apropierea de Dumnezeu prin faptele săvârşite din iubirea faţă de Dumnezeu, ca răspuns la iubirea Lui şi din puterea iubirii Lui. Noi nu putem răspunde de la început în mod nelimitat iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, pentru că, fiind creaţi, suntem limitaţi prin fiinţă, neputând primi prin har dintr-odată întreaga putere de iubire a lui Dumnezeu. Dar în acelaşi timp, ca chipuri ale lui Dumnezeu, aspirăm spre infinitate şi suntem capabili de ea, dar nu printr-o actualizare exclusivă a ceea ce avem în noi, ci prin întărirea a ceea ce avem în noi din participarea la Dumnezeu cel infinit. Dar la participarea deplină nu putem ajunge fără o pregătire printr-o participare treptată, prin care dobândim în acelaşi timp conştiinţa că fără participarea deplină la Dumnezeu prin harul Lui, depăşirea noastră continuă se mişcă totuşi într-un cadru limitat, adică rămânem mereu închişi în timp, sau supuşi morţii.

Ţinând seama de creşterea noastră treptată spre răspunsul nelimitat la iubirea Lui nelimitată, Dumnezeu însuşi nu ne arată această iubire de la început în întregime, ci ne-o împărtăşeşte în etape, coborând El însuşi la nivelul nostru temporal şi făcând cu noi drumul spre arătarea nelimitată a iubirii Lui şi spre răspunsul nostru nelimitat la ea; adică spre ridicarea noastră în eternitatea Lui, care însă nu se produce prin această creştere treptată, ci printr-un act al lui Dumnezeu de mutare a noastră în ea. Atâta timp cât nu putem răspunde în mod nelimitat iubirii nelimitate a lui

Dumnezeu, avem un viitor, depăşim clipa de viaţă cu speranţa să fim mai mult şi să ne dăruim mai mult în viitor. Faţă de ceea ce dăruim acum, darurile noastre trecute ne apar mereu insuficiente, depăşite. Dar totodată simţim că nici acum nu putem să ne dăruim cum am vrea. Aşa se constituie timpul, cu trecutul depăşit, cu prezentul simţit ca insuficient, cu viitorul spre care tindem prin nădejde, dintr-o continuă nevoie şi posibilitate de depăşire a limitării noastre, căutând în fond eternitatea, având în noi setea de ea, atrăgându-ne ea însăşi spre ea, dar conştienţi că nu o vom avea decât din darul deplin al lui Dumnezeu.

De aici vine nevoia faptelor continue, ca răspunsuri mereu mai sporite la iubirea lui Dumnezeu, ca expresii ale nevoii noastre de a răspunde mai deplin iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, pe care într-un anumit fel o simţim în insuficienţa continuă a răspunsului nostru; din nevoia continuă de a răspunde mai deplin apelului celorlalţi, pe care îl simţim nelimitat în potenţă, întrucât rămân mereu nesatisfăcuţi cu răspunsurile noastre limitate, simţind şi ei că le-am putea răspunde în mod nelimitat, dar nu din noi înşine, ci din darul iubirii nelimitate a lui Dumnezeu, care ni se va împărtăşi odată. Mai ales după ce am dat un nou răspuns, simţim că şi el a fost nedeplin, pentru că a apărut în noi o nouă posibilitate pentru un răspuns mai deplin. Dar încă în momentul în care dăm acest nou răspuns, îl simţim ca nedeplin, ca depăşit, ca aparţinând trecutului, căci în noi răsare în acelaşi moment posibilitatea unui nou răspuns pe care îl sperăm perfect, sau mai perfect. E o nouă posibilitate de care a devenit aptă firea noastră însăşi în baza virtualităţii ei de a fi în dialog nesfârşit cu Dumnezeu cel infinit, virtualitate care însă se actualizează treptat numai în acest dialog efectiv. Acestea sunt "epectazele" sau "întinderile înainte", de care vorbeşte Sfântul Grigorie de Nyssa, după exemplul Sfântului Apostol Pavel, ca întinderi spre o ţintă care nu e decât Dumnezeu însuşi cu infinitatea arătată

a iubirii Sale, spre "cununa dumnezeieştii chemări de sus, întru Hristos Iisus" (Filip. 3, 14).

Despre această cursă de la mai puţin deplin la mai deplin spune şi Sfântul Marcu Ascetul: "Orice prisos de virtute am adăuga astăzi, el e o dovadă a negrijii trecute, nu un drept la răsplată"[199]. Sau: "Cu cât sporeşti virtutea astăzi, cu atât te-ai dovedit dator pentru ziua de ieri, făcând arătată puterea firii"[200]; ai făcut arătată virtualitatea nesfârşită a firii, dar şi disponibilitatea nelimitată a lui Dumnezeu de a o întări şi actualiza tot mai mult. Dar în aceasta se mai arată poate şi faptul că, deşi ceea ce am făcut în trecut ni se pare că am făcut cu maximum de efort, a fost lipsit de tot efortul de care eram capabili.

Necesitatea faptelor neîncetate vine şi din trebuinţa de a răspunde altor şi altor situaţii, altor şi altor nevoi ale semenilor noştri în faţa cărora ne pune Dumnezeu, cerându-ne să ne manifestăm continuu şi noi iubirea noastră, care în alt fel este iubirea neîncetată a lui Dumnezeu faţă de oameni prin noi, şi faţă de noi înşine; căci El voieşte ca noi să creştem neîncetat şi multiplu, dezvoltându-ne toate posibilităţile noastre de cunoaştere şi de făptuire, dezvoltând comuniunea de iubire cu cât mai mulţi oameni şi împrospătând-o neîncetat. Prin aceasta realizăm făptura noastră însăşi din alte şi alte puncte de vedere, sau actualizăm şi adâncim şi facem mai luminoase alte trăsături ale chipului lui Hristos imprimate în noi, făcându-L pe El însuşi să apară tot mai luminos în bogăţia trăsăturilor Lui şi în interesul Lui iubitor faţă de toţi oamenii.

Chipul uman al lui Hristos e alcătuit din armonia a nenumărate virtuţi, a nenumărate aspecte ale binelui, care reflectă în chip uman însuşirile lui Dumnezeu. Cel ce prin faptele statornice de diferite feluri imprimă în sine diferitele virtuţi, imprimă prin aceasta înseşi trăsăturile chipului

199. *Despre cei ce-şi închipuie...*, cap. 44, în Filoc. rom., I, p. 253.
200. Idem, *Despre Botez*, în Filoc. rom., I, p. 297.

lui Hristos, sau dă formă umană, în persoana sa, însuşirilor lui Dumnezeu, asemenea lui Hristos[201]. Şi aceasta e o adevărată participare la Dumnezeu şi o reflectare a lui Dumnezeu prin fiinţa noastră personală. El duce chipul dumnezeiesc din sine la asemănare şi la iubirea îndumnezeietoare[202]. Pe faţa lui s-a făcut străvezie în mod vădit lumina feţei lui Hristos.

Aşa cum Hristos a lucrat continuu, manifestându-Şi iubirea faţă de alte şi alte nevoi ale oamenilor din jurul Său, aşa trebuie să facem şi noi. Dar faptele cerute nu constau numai din manifestări ale iubirii faţă de oameni, ci şi din fapte de înfrânare a egoismului care ne mărgineşte în general, nedându-ne posibilitatea să ne împărtăşim de iubirea nelimitată a lui Hristos şi să răspundem ei; constau şi din fapte de întărire a purităţii sau a transparenţei noastre şi a întăririi legăturii noastre cu Dumnezeu, ale intensificării apropierii de El şi a relaţiei iubitoare cu El.

Sfântul Apostol Pavel a vorbit şi el de o continuă "întindere înainte", dar şi de faptul că această întindere temporală nu ne duce prin ea însăşi la desăvârşirea vieţii veşnice. "Fraţilor, eu nu mă socotesc să fi ajuns, ci una fac: cele dinapoi uitându-le şi spre cele dinainte tinzând, la ţintă alerg, la cununa dumnezeieştii chemări de sus, întru Hristos Iisus" (Filip. 3, 13-14). Ţinta alergării e sus, e dincolo de planul nostru temporal. Dar acolo sus, noi suntem "chemaţi", ceea ce înseamnă că simţim şi în firea noastră o năzuinţă

201. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1081 D: "Dacă fiinţa virtuţii din fiecare este Domnul nostru Iisus Hristos, cum s-a scris: "Care S-a făcut nouă înţelepciune, dreptate, sfinţenie şi răscumpărare" (1 Cor. 1, 30), avându-le pe cele spuse în mod absolut în Sine, fiind atotînţelepciunea şi dreptatea şi sfinţenia nu în mod limitat ca noi..., tot omul care se împărtăşeşte prin deprindere de o virtute, se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor".

202. *Ibidem*, col. 1084 AB: "Devine dumnezeu din Dumnezeu, primind a fi dumnezeu, adăugând cu voinţa prin virtute la binele firii celei după chip, asemănarea".

spre acea țintă. Ea este o "cunună" pentru străduințele ce le-am făcut aici. Dacă n-ar fi această străduință, n-am putea aștepta nici cununa. Acolo s-a terminat alergarea temporală. Acolo e răspunsul nelimitat la iubirea nelimitată a lui Dumnezeu, răspuns care nu mai trebuie depășit; acolo e odihna veșnică. Dar alergarea în timp e necesară pentru dobândirea cununii acestei odihne în bucuria fără de sfârșit. Aici se face omul vrednic de cununa acelei odihne prin alergare, prin folosirea timpului.

Teologia dialectică protestantă privează timpul de orice valoare. Disprețuind faptele, disprețuiește putința de creștere a persoanei însăși sau valoarea ei în ochii lui Dumnezeu ca focar al năzuinței spre tot mai marea iubire a Lui, disprețuiește importanța răspunsului ei activ la iubirea lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu, în concepția protestantă, se izbește de un zid care niciodată nu se deschide. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, subliniind importanța manifestării iubirii personale, și deci a timpului, ne învață că numai aici pe pământ se câștigă Împărăția veșnică. Am dat mai înainte un citat semnificativ al Sfântului Simeon Noul Teolog în acest sens.

Într-un pasivism asemănător celui protestant se complac și teozofia și antropozofia, care nu dau existenței actuale a omului toată importanța, socotind că vor exista și alte vieți în care omul va face mai mult, oarecum silit de treptele mai înalte pe care se va afla. Persoana umană e și mai nesocotită de ele, căci ele merg până la anularea persoanei în seria încarnărilor, care sfârșesc într-o contopire a tuturor în esența impersonală. Ce importanță pot avea faptele într-o asemenea concepție? Dacă ele totuși se produc, se produc în baza unei necesități naturale, așa cum se produc fenomenele naturii.

CUPRINS

PARTEA A TREIA

PERSOANA LUI IISUS HRISTOS ŞI OPERA LUI MÂNTUITOARE SĂVÂRŞITĂ ÎN UMANITATEA ASUMATĂ DE EL

PARTEA A PATRA

OPERA DE MÂNTUIRE A LUI HRISTOS ÎN DESFĂŞURARE

Redactor (ed. a III-a): ANIŞOARA BERBECE
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN
Format 16/61x86. Coli de tipar 24,5. Comanda nr. 193

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162 Bucureşti
Telefon 4067193; 4067194
Fax: 3360059